This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

UC-NRLF
$B 142 591

20. papa = 5 mg. S.

SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

1.9
13

31

20. papa S. mag. S.

SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

19
13
31

UNIV. OF CALIFORNIA

TRATTATO
DE' SISTEMI

DEL

SIG. AB. DI CONDILLAC

Dove se ne mostrano gl' inconvenienti e i vantaggi

TRADOTTO DAL FRANCESE

DALL' AB. MARCO FASSADONI

PRIMA EDIZIONE NAPOLITANA.

NAPOLI 1804.

Presso Domenico Sangiacomo

A spese di SAVERIO D'ONOFRIO
e RAFFAELE PALMA

Con Licenza de' Superiori

UNIV. OF
CALIFORNIA

UNIV. OF CALIFORNIA

TRATTATO
DE' SISTEMI

DOVE SE NE MOSTRANO GL' INCONVENIENTI E I VANTAGGI.

CAPITOLO PRIMO.

Che si devono distinguere tre sorta di Sistemi.

UN Sistema altro non è che la disposizione delle differenti parti di un' arte, o di una scienza in un ordine nel quale vicendevolmente tutti si sostengono, e nel quale le ultime si spiegano per le prime. Quelle, che rendono ragione dell' altre, chiamansi principj, e il sistema è tanto più perfetto, quanto più picciolo è il numero de' principj: egli è anzi a desiderare, che riducansi ad un solo.

Possono osservarsi nell' opere de' filosofi tre sorta di principj, donde si formano tre sorta di sistemi.

I principj, ch' io colloco nella prima classe, siccome quelli, che sono più alla moda, sono massime generali, o astratte. Si esige, che sieno così evidenti, o così ben dimostrati, che non possano rivocarsi in dubbio. In fatti, se fossero incerti, non si potrebbe aver certezza delle conseguenze, che se ne ricavassero.

807328

Di queſti principj parla l' Autore dell' arte di penſare quando dice (*a*) : „ Tutti convengono „ che importa l'aver nello ſpirito molti aſſiomi, „ e principj , i quali eſſendo chiari e indubita- „ bili , poſſano ſervirci di fondamento per co- „ noſcere le còſe le più occulte e naſcoſe . Ma „ quelli , che ordinariamente ſi danno , ſono di „ così poco uſo , ch' è molto inutile il ſaperli . „ Imperciocchè , quello che chiamano il primo „ principio della cognizione : *è impoſſibile , che „ l' iſteſſa coſa ſia , e non ſia* , è chiariſſimo e „ certiſſimo , ma non veggo alcuna occaſione , „ dove ſervir poſſa mai a darci alcuna cogni- „ zione . Io credo adunque , che queſti eſſer „ potranno più utili . "

Dà in appreſſo per primo principio ; *tutto quello , ch'è contenuto nell' idea chiara e diſtinta di una coſa , può eſſere di eſſa affermato con verità* . Per ſecondo : *l' eſiſtenza almeno poſſibile è contenuta nell' idea di tutto quello , che da noi chiaramente e diſtintamente ſi concepiſce* . Per terzo : *il niente non può eſſer cauſa di alcuna coſa* . Egli ne ha immaginato fino a undici . Ma è inutile riportare gli altri ; queſti baſteranno per ſervire di eſempio .

La virtù , che attribuiſcono i filoſofi a tali principj , è sì grande , ch' era naturale , che ſi procuraſſe di moltiplicarli . I metafiſici ſi ſono in queſto diſtinti . Il Deſcartes , il Mallebranche , il Leibnitz ec. ce n' hanno a gara dati in copia : nè incolpar dobbiamo altri che noi ſteſſi , ſe non comprendiamo le coſe le più occulte .

I principj della ſeconda ſpezie ſono ſuppoſizioni , che s' inventano per iſpiegare le coſe, di cui

(*a*) *Part. 4. cap. 7.*

cui non si può altramente render ragione . Se le supposizioni non sembrano impossibili , e se somministrano qualche spiegazione de' fenomeni conosciuti , non dubitano i filosofi di non aver discoperti i veri ordigni della natura . Sarebb' egli , dicono , possibile , che una supposizione , la quale fosse falsa , desse così felici soluzioni ? Di quì è derivata l' opinione , che la spiegazione de' fenomeni provi la verità di una supposizione , e che giudicar si debba di un sistema non tanto da' suoi principj , quanto dalla maniera , con cui rende ragione delle cose . Non si dubita che supposizioni , dapprima arbitrarie , non diventino incontrastabili , per la destrezza e la sagacità con cui si sono impiegate .

L' insufficienza delle massime astratte è quella che ha obbligato a ricorrere a questa sorta di supposizioni . I metafisici furono tanto inventivi in questa spezie di principj quanto nella prima ; e mercè delle loro cure e diligenze la metafisica non s' è più abbattuta in alcuna cosa, ch' esser potesse per lei un mistero . Chi dice metafisica , dice nel loro linguaggio , la scienza delle prime verità , de' primi principj delle cose . Ma convien confessare , che questa scienza non ritrovasi nelle loro opere .

Le nozioni astratte non sono ch' idee formate di quello , che v' è di comune tra molte idee particolari . Tale si è la nozione di animale : essa è l'estratto di quello che ugualmente si appartiene all' idee dell' uomo , del cavallo , della simia ec. e perciò una nozione astratta serve in apparenza a render ragione di quello , che osservasi negli oggetti particolari . Se per esempio , si domanda , perchè il cavallo cammini , beva , mangi ; si risponderà assai filosoficamente,

dicendo, ch' egli lo fa, perchè è un animale: Questa risposta ben analizzata, non vuol tuttavia dir altro, se non che il cavallo cammina, beve, mangia, perchè in fatti cammina, beve, mangia: ma è cosa rara, che gli uomini non si contentino di una prima risposta. Direbbesi, che la loro curiosità non gli porta tanto ad istruirsi di una cosa, quanto a fare delle interrogazioni, e delle ricerche sopra molte. La maniera franca e risoluta de' Filosofi gli mette in suggezione e riguardo. Temerebbero di comparire troppo poco intelligenti, se insistessero sopra un medesimo punto. Basta, che l' oracolo profferito, sia formato di espressioni famigliari; si vergognerebbero di non intenderlo: o se non potessero occultarsene l' oscurità, una sola occhiata del loro maestro sembrerebbe farla dileguare e svanire. Si può egli dubitare, quando quegli in cui si colloca tutta la sua fiducia, non ne dubita egli medesimo? Non è adunque punto da stupire se i principj astratti si sono tanto moltiplicati, e sono stati in ogni tempo riguardati come la fonte delle nostre cognizioni.

Le nozioni astratte sono assolutamente necessarie per ridurre ad ordine le nostre cognisioni, perchè assegnano a ciascuna idea la sua classe. Ecco unicamente qual deve esserne l' uso. Ma il credere che sieno fatte per condurre a cognizioni particolari, egli è un acciecamento tanto più grande, quanto che elleno stesse non si formano, se non da queste cognizioni. Quando biasimerò i principj astratti, non si dovrà adunque sospettare, ch' io esiga, che non facciasi più uso di alcuna nozione astratta: ciò sarebbe ridicolo: pretendo solamente che non si debba

prenderle mai per principj atti a condurre a delle scoperte.

In quanto alle supposizioni, sono di un sì grande ajuto per l' ignoranza, tanto comode ... l' immaginazione le fa con tanto piacere, con sì poca fatica . . . si crea, e si governa l' universo stando nel proprio letto. Tutto questo non costa niente più che un sogno, e un Filosofo sogna facilmente.

Ma non è facile consultar bene l' esperienza, raccogliere una quantità grande di fatti, e discerner quello, che spiegar deve tutti gli altri. Quindi i principj, i quali non sono, che fatti ben verificati, ed accertati, sono rari, ovvero forse ne abbiamo più, che da noi si pensa: ma pel poco avvezzamento di farne uso, ignoriamo la maniera di applicarli. Abbiamo verisimilmente nelle nostre mani la spiegazione di molti fenomeni, ed andiamo a cercarla lungi da noi.

I veri sistemi, quelli, che soli meriterebbero di portarne il nome, sono fondati sopra i principj di questa ultima spezie. Imperciocchè non possiamo render ragione delle cose, di cui ci è permesso di discoprire le molle, e gli ordigni, se non col mezzo di questi principj. Chiamerò sistemi astratti quelli, che non sono appoggiati che sopra principj astratti; ed ipotesi quelli, che non hanno per fondamento che supposizioni. Col mescuglio di queste diverse sorta di principj, potrebbero formarsi ancora diverse sorta di sistemi: ma siccome si riferirebbero sempre più o meno ad una delle tre da me ora indicate, così è inutile il farne nuove classi.

Ecco tutto quello, che s' è potuto immaginare per far de' progressi nella ricerca della verità. Non si sono presi tanti abbagli per occa-

sione de' sistemi, se non perchè non si sono conosciuti, ed avvertiti gl' inconvenienti, e i vantaggj de' principj, sopra i quali si fondano e si stabiliscono. L' oggetto di questa opera si è di tentar di supplirvi.

CAPITOLO II.

Dell' inutilità de' Sistemi astratti. (a)

I Filosofi, che credono a' sistemi astratti, vi dicono: considerate con attenzione l' idee, che più si accostano all' universalità de' primi principj: formatene delle proposizioni, ed avrete delle verità men generali: considerate dipoi l' idee, che più si avvicinano per la loro universalità alle scoperte, che fatte avete, formatene delle nuove proposizioni, continuate così, non omettete di applicare i vostri primi principj a ciascuna proposizione, che discoprite; e discenderete gradatamente da' principj generali alle cognizioni più particolari.

Secondo questi filosofi, Dio creando l' anime nostre, si contenta d' imprimervi certi principj generali, e le cognizioni, che dipoi acquistiamo, non sono che deduzioni, che facciamo da questi principj innati. Noi non sappiamo, che il nostro corpo è più grande della nostra testa, se non perchè all' idee di *corpo*, e di *testa*, applichiamo il principio, *il tutto è maggiore della sua parte*: ma affinchè non ci arrechi stupore il fare quest' applicazione senz'avvedercene, si avvre-

(a) *Ne ho già trattato occasionalmente nel mio Saggio sopra l' origine delle cognizioni umane. Part. 3. Sect. 3. cap. 3.*

verte, ch' essa si fa con una segreta operazione, e che l' abitudine, che contratta abbiamo, di reiterare sovente i medesimi giudicj, non ci lascia osservarne la vera fonte. Secondo questi Filosofi, i principj astratti sono tanto certamente l' origine delle nostre cognizioni, che se ci vengano tolti, e levati, non concepiscono, che tra le verità le più evidenti, ve n' abbia alcuna a nostra portata. Ma confondono e rovesciano l' ordine della generazione delle nostre idee.

Alle idee più facili si appartiene il preparare l'intelligenza di quelle, che lo sono meno. Ora può ognuno conoscere per la sua propria esperienza, che l' idee sono più facili, a proporzione, che sono meno astratte, e si avvicinano di vantaggio a' sensi; che all' opposto, sono più difficili a proporzione che si allontanano da' sensi, e diventano più astratte. La ragione di questa esperienza si è, che tutte le nostre cognizioni vengono dai sensi. Un' idea astratta vuole adunque essere spiegata da un' idea meno astratta, e così di mano in mano fino a che si giunga ad un' idea particolare e sensibile.

Inoltre, il primo oggetto di un filosofo esser deve di determinare esattamente le sue idee. L' idee particolari sono determinate da se, e non v' ha ch' esse che lo sieno: le nozioni astratte sono per contrario naturalmente vaghe, e nulla offrono di permanente e fermo, quando non sieno determinate da altre. Ma lo saranno elleno da nozioni ancora più astratte? no certamente; imperocchè, queste nozioni avrebbero elleno stesse bisogno di esserlo. Lo saranno adunque da idee particolari. Di fatto, nulla è più acconcio a spiegare una nozione, quanto quella che l' ha generata. Per conseguenza, si ha gran

torto di volere, che le noſtre cognizioni abbiano la loro origine in principj aſtratti (a).

Ma inoltre, quali ſarebbero queſti principj? ſarebbon eglino maſſime tanto generalmente ricevute, ed adottate, che niuno oſaſſe contradirvi? *è impoſſibile, che una coſa ſia, e non ſia nell' iſteſſo tempo; tutto quello ch' è, è*; ed altre tali. Si cercheranno lungo tempo de' filoſofi, che ricavate abbiano di quì alcune cognizioni. Nella ſpecolazione convengono tutti per verità, che i primi principj ſono quelli che ſono univerſalmente adottati: il loro metodo ha anzi qualche coſa di ſeducente per la maniera, con cui dapprincipio ſi preſenta. Ma è coſa curioſa il ſeguirli nella pratica, vedere come ben toſto ſi ſeparano, e dividono, e con qual diſprezzo gli uni rigettano i principj degli altri. Sembrami, che entrar non ſi poſſa in queſta ricerca ſenz' avvederſi, che queſta ſorta di propoſizioni non baſtano a condurre ad alcuna cognizione.

Se i principj aſtratti ſono propoſizioni generali, vere in tutti i caſi poſſibili; non ſono tanto

(a) *Il Locke ha conoſciuto, che le maſſime aſtratte non ſono la fonte delle noſtre cognizioni. Ne adduce delle ragioni, ch' io non riporto, perchè la ſua opera è nelle mani di tutti. Vedete* Saggio ſopra l' intelletto umano *lib. 4. cap. 7. §. 9. e 10. Ma alla fine del §. 1. dell' iſteſſo Capitolo l' autorità de' matematici gli fa illuſione ed inganno; ed approva, che i principj aſtratti ſieno impiegati come preliminari per eſporre delle verità conoſciute. Credo di avea dimoſtrato l' inutilità, e l' abuſo che vi è nel farne queſto uſo. Vedete* il Saggio ſopra l' origine delle cognizioni umane. *Part. 1. §. 2. cap. 7. Vedete ancora la 2. Par. §. 2. cap. 4.*

to cognizioni, quanto una maniera abbreviata di esprimere, e rappresentare molte cognizioni particolari, acquistate, avanti ancora che pensato si avesse a' principj. *Il tutto è più grande della sua parte, significa, il mio corpo è più grande del mio braccio; il mio braccio della mia mano; la mia mano del mio dito* ecc. in somma, questo assioma non racchiude in se, che proposizioni particolari di questa specie; e le verità, alle quali si crede, che conduca, erano conosciute innanzi ch' egli stesso lo fosse.

Questo metodo sarebbe adunque del tutto sterile ed infecondo, se non avesse per fondamento, che massime tali. Si hanno perciò due mezzi per dargli un' apparente fecondità. Il primo consiste nel partire da proposizioni, le quali, essendo vere per molti lati, e per quelli soprattutto, che di vantaggio colpiscono, porgono motivo di supporre, che lo sieno in tutti i casi. Per dire il vero, se si apprezzassero, e se ne ricavassero che conseguenze esatte, è manifesto che ne sarebbe lo stesso, come de' principj, di cui abbiamo poc' anzi parlato. Ma ben lungi dal far questo, si suppongono all' opposto vere sotto a molti rispetti, sotto a' quali sono del tutto false. Allora possono applicarsi a cose, a cui non sono applicabili; e trarne delle conseguenze, che sembreranno tanto più nuove, perchè non erano in esse contenute e racchiuse. Tale si è il principio de' Cartesiani: *può affermarsi di una cosa tutto quello, che si contiene nell' idea chiara che ne abbiamo*; imperciocchè farò vedere, che ciò non è sempre vero (a).

Questa maniera di dare una specie di fecondità

(a) *Cap. 6. art. 2.*

le a dimostrare l' insufficienza dei sistemi astratti, si è, che non è possibile, che una questione sia in essi guardata da tutte le sue faccie; Imperciocchè non essendo le nozioni, che formano questi principj, che idee parziali, non si può farne uso, senza fare astrazione da molte essenziali considerazioni. Ed ecco perchè, avendo le materie alquanto complicate mille scorçj, per i quali prendere ed afferrar si possono, danno occasione ad un numero grande di sistemi astratti. Domandasi, per esempio, qual sia l'origine del male; il Bayle fonda la sua risposta sopra i principj della bontà, della santità, e dell' onnipotenza di Dio: Mallebranche antepone quelli dell' Ordine, e della Sapienza: il Leibnitz si crede, che non altro richiedasi che la sua ragion sufficiente per ispiegare ogni cosa: i teologi impiegano i principj della libertà, della providenza generale, e della caduta di Adamo (a); i Sociniani negano la prescienza divina: gli Origege-

(a) *I principj, di cui il Bayle, il Mallebranche, il Leibnitz, e i teologi si servono, sono altrettante verità: è questo il vantaggio, che hanno sopra quelli de' Sociniani, degli Origenisti, e degli altri. Ma niuna di queste verità è tanto feconda, che basti a darci la ragione di tutto. Il Bayle non s' inganna quando dice, che Iddio è santo, buono, onnipotente: s' inganna in questo, che, credendo questi* dati *sufficienti, vuol fare un sistema. Dico lo stesso degli altri. Le poche verità, che la nostra ragione può discoprire, e quelle che ci sono rivelate, formano parte di un sistema atto a sciogliere tutti i problemi possibili; ma non sono destinate a farcelo conoscere, e la chiesa non approva i teologi, che intraprendono di spiegar tutto.*

genisti assicurano, che le pene non saranno eterne : Spinosa non ammette che una cieca fatale necessità : Finalmente i Manichei hanno in ogni tempo accumulato principj sopra principj, assurdità sopra assurdità . Non parlo de' filosofi pagani , i quali raziocinando sopra principj differenti , sono caduti in alcuni di questi Sistemi , ovvero in altri come la metempsicosi .

Scorgesi da questo esempio, quanto sia impossibile innalzare sopra principj astratti un sistema, che abbracci tutte le parti di una questione . Nondimeno i filosofi non esitano . In somiglianti casi ciascuno ha il suo sistema favorito , al quale vuole , che cedano tutti gli altri . La ragione ha poca parte nella scelta , che fanno ; d' ordinario decidono le sole passioni . Uno spirito naturalmente dolce e benefico , adotta i principj , che traggonsi dalla bontà di Dio , perchè nulla ritrova di più grande , e di più bello , quanto far del bene : e perciò questo esser deve il primo carattere della divinità , quello , a cui tutto deve riferirsi . Un altro , la cui immaginazione è grande , e l' idee elevate e sublimi , amerà meglio i principj , che si prendono dall' ordine, e dalla sapienza , perchè nulla più gli piace quanto un concatenamento di cause all' infinito, e una mirabile combinazione di tutte le parti dell' universo ; quand' anche l' infelicità delle creature esserne dovesse una necessaria conseguenza . Finalmente un uomo di un carattere cupo , e melancolico , misantropo , odioso a se stesso , e agli altri , approverà e gradirà queste parole , *destino* , *fatalità* , *necessità* , *caso* ; perchè inquieto , e malcontento di se , e di tutto quello , che lo attornia , è obbligato a riguardarsi come un oggetto di disprezzo e di orrore , o a per-

persuadersi, che non v' ha nè bene, nè male; nè ordine, nè disordine. Può egli esistere? Savierza, onore, virtù, probità, sono questi vani suoni: destino, fatalità, caso necessità; questo è il suo sistema.

Sarebbe un presumer troppo il pensare di poter correggere tutti gli uomini sopra questo suggetto. Quando la curiosità trovasi congiunta ad un poco d'immaginazione, si vuole subito portare e stendere la vista di lontano; si vuole abbracciar tutto, conoscer tutto. Con un tal disegno si trascurano le particolarità, le cose che sono a nostra portata, si vola in paesi ignoti, e si fabbricano Sistemi. E' nondimeno certo, che per formarsi una vista generale, ed estesa, che sia ferma, e sicura, conviene incominciare dal rendersi famigliari le verità particolari. Forse che un tale, il qual s' è ritrovato ne' primi posti, non è stato uno spirito mediocre, se non perchè trascurato aveva questo studio. Avrebbe forse meritati gli elogj dovuti a' più grand' uomini, se applicato si fosse con maggior cura ed attenzione, ad acquistare fino alle più minime cognizioni necessarie agl' impieghi, a' quali si destinava. Una saggia condotta moltiplicherebbe i talenti, e dispiegherebbe i genj.

Alcuni fisici incominciano a conoscere l' impossibilità di fare de' buoni Sistemi. Si applicano unicamente a raccogliere de' fenomeni, perchè hanno riconosciuto, che bisogna abbracciare gli effetti della natura, e discoprirne la scambievole dipendenza, avanti di stabilire de' principj, che gli spieghino. L' esempio de' loro antecessori ha loro servito di lezione, vogliono almeno sfuggire gli errori, in cui ha tratto la ma-

nia

nia de' Sistemi. Quanto sarebbe a desiderare, che il rimanente de' filosofi gl' imitassero!

Ma infino ad ora non ti ha procurato che di accrescere il numero de' principj astratti. Il Descartes, il Mallebranche, e il Leibnitz, e molti altri veduto hanno in molte massime una fecondità, che niuno osservata aveva avanti di loro. Chi sa anche, se un qualche giorno de' nuovi filosofi non faranno nascere de' nuovi principj? Quanti Sistemi non si sono fatti, e quanti non se ne faranno ancora? Se almeno se ne ritrovasse uno, che fosse presso a poco uniformemente ricevuto da tutti i suoi partigiani, e fautori: ma in quale credito, e sistema aver si potevano de' Sistemi, che soffrono mille cambiamenti, passando per mille differenti mani; i quali, trastulli, e giuochi del capriccio appariscono, e spariscono nell' istessa maniera, e che sì poco si sostengono, che spesse volte si possono ugualmente impiegare a difendere il prò, e il contra? Che degli uomini all' uscire di un profondo sonno, vedendosi nel mezzo di un laberinto, stabiliscano de' principj generali per trovarne l' uscita; cosa v' ha di più ridicolo? Questa è tuttavia la condotta de' filosofi. Noi nasciamo nel mezzo di un laberinto; dove mille tortuosità non per altro sono segnate, che per condurci all' errore; e se v' ha una strada, che guidi alla verità, è quella per l' appunto, che sembra meritar meno la nostra credenza, e fiducia? Non possiamo adunque essere di soverchio cauti, e circospetti. Avanziamoci lentamente, esaminiamo con diligenza tutti i luoghi, per dove passiamo, e conosciamogli così bene, che possiam sempre tornarcene indietro. Importa più non ritrovarci dov' eravamo prima, che il cre-

derci troppo leggiermente fuori del laberinto. I seguenti capitoli ne saranno la prova.

CAPITOLO III.

Degli abusi de' Sistemi astratti.

SE ridur volessi in sistema una materia, di cui esaminato avessi tutte le particolarità, non avrei, che ad osservare i rapporti delle sue differenti parti; e cogliere, ed afferrar quelli, ne' quali esse fossero in una connessione sì grande, che le prime conosciute bastassero a render ragione dell' altre. In allora avrei de' principj, la cui applicazione sarebbe così bene determinata, che non si potrebbe ristrignerli, nè stendergli a casi di diversa natura; ma quando si vuol fabbricare un sistema sopra una materia, le cui particolarità sono totalmente sconosciute ed ignote, come stabilire, e determinare l'ampiezza de' principj? E quando i principj sono vaghi, come l'espressioni avran elleno qualche precisione? Se nondimeno preoccupato dalla persuasione, che acquistar io non possa cognizioni per altra via, che questa, mi vi abbandono affatto; se stabilisco principj sopra principj, se cavo conseguenze; facendo ben presto inganno ed illusione a me stesso, ammirerò la fecondità di questo metodo, mi glorierò delle mie supposte scoperte; e non dubiterò un solo momento della solidità del mio sistema: i suoi principj mi sembreranno naturali; l'espressioni semplici, chiare, e precise; e le conseguenze perfettamente ben dedotte. Quindi il primo abuso de' Sistemi, quello, ch'è la sorgente di molti altri, si è, che crediamo di acquistare delle vere cogni-

gnizioni, quando i nostri pensieri non si aggirano, che sopra parole, che non hanno un senso determinato.

Di più, prevenuti dalla facilità, e dalla fecondità di questo metodo, non pensiamo a richiamare all' esame i principj, sopra i quali raziocinato abbiamo. Per contrario, fermamente persuasi, che sieno la fonte di tutte le nostre cognizioni, quanto più gl' impieghiamo, tanto meno di scrupolo abbiamo. Se osassimo dubitarne, a qual verità potremmo noi mai aspirare? Ecco quello, che ha renduta sacra questa massima singolare, *che non bisogna mettere i principj in questione*. Massima di un abuso tanto più grande, quanto che non vi ha errore, in cui essa trar non possa.

Adottato una volta questo assioma, per quanto irragionevole egli si sia; è naturale il pensare, che non debbasi giudicar più di un sistema dalla maniera, con cui rende ragione de' fenomeni. Fosse egli anche fondato sopra l' idee le più chiare, e le più sicure, se manca in questa parte, convien rigettarlo, e deve adottarsi un sistema assurdo quando spiega tutto. Tale si è l' eccesso di acciecamento, in cui sono caduti i filosofi: ne darò per esempio quello, che ha scritto il Bayle sopra il manicheismo.

„ L' idee, dic' egli (*a*) le più *sicure* (*b*) e le „ più *chiare* dell' ordine c' insegnano, che un „ ente, ch' esiste da se, ch' è necessario, ch' è „ esterno, dev' esser unico, infinito, onnipo- „ tente, e dotato di ogni sorta di perfezioni

(a) *Manicheismo.*

(b) *Metto in corsivo l' espressioni, che si devono particolarmente notare.*

„ Quindi conſultando queſte idee, nulla ritro-
„ vaſi *di più aſſurdo*, quanto l'ipoteſi de' due
„ principj eterni, e indipendenti l'uno dall'al-
„ tro, di cui l'uno non abbia alcuna bontà, ed
„ arreſtar poſſa, ed impedire i diſegni dell'al-
„ tro. Ecco quello, ch'io chiamo le ragioni a
„ *priori*. Eſſe ci conducono neceſſariamente a
„ rigettare queſta ipoteſi, e a non ammettere
„ che un principio di tutte le coſe; Se non ſi
„ richiedeſſe che queſto per la bontà di un ſi-
„ ſtema, la lite ſarebbe deciſa a ſcorno e con-
„ fuſione di Zoroaſtro, e di tutti i ſuoi ſeguaci.
„ Ma non v'ha ſiſtema, che per eſſer buono,
„ non abbiſogni di queſte due coſe, l'una che
„ l'idee ne ſieno diſtinte; l'altra, che poſſa
„ render ragione de' fenomeni. "

Queſte due coſe ſono in fatti ugualmente eſſenziali. Se idee chiare e ſicure non baſtano ad iſpiegare i fenomeni, non ſe ne può formare un ſiſtema; ſi deve contentarſi di riguardarle come verità, che appartengono ad una ſcienza, di cui non ſi conoſce ancora, che una piccola parte. Se alcune idee ſono aſſurde, nulla ſarebbe men ragionevole, quanto il prenderle per principj; ſarebbe queſto un volere ſpiegar coſe, che non ſi comprenderebbero, per altre, di cui non comprenderebbeſi tutta la falſità. Quindi ſarebbe d'uopo conchiudere, che ſupponendo, che il ſiſtema dell'unità di principio non baſti per la ſpiegazione de' fenomeni, non è queſta una ragione di ammettere come vero quello de' Manichei; gli manca una condizione eſſenziale.

Ma il Bayle raziocina aſſai diverſamente. Col diſegno di far conchiudere, che biſogna ricorrere a' lumi della rivelazione, per diſtruggere e rovinare il ſiſtema de' Manichei, come ſe ſi rendeſſe

desse necessaria la rivelazione, per distruggere un' opinione, ch' egli accorda essere contraria all' idee più chiare, e più sicure: finge una disputa tra Melisso e Zoroastro, e fa parlar così questo ultimo.

„ Voi mi superate nella bellezza dell' idee, „ e nelle ragioni a *priori*; ed io vi supero nel- „ la spiegazione de' fenomeni, e nelle ragioni „ a *posteriori*; e poichè il principale carattere „ del buon sistema si è, l' esser capace di ren- „ der ragione dell' esperienze; e la sola inca- „ pacità di spiegarle è una prova, che un'ipo- „ tesi non è buona per quanto bella d' altronde „ ella sembri, accordate, ch' io colgo nel se- „ gno, ammettendo due principj, e che voi „ non ci cogliete, voi che non ne ammettete „ che un solo. "

Il Bayle, supponendo, che il principale carattere di un sistema sia il render ragione de' fenomeni, adotta un pregiudizio de' più generalmente ricevuti, e ch' è una conseguenza del principio, *che non si debbono mettere i principj in questione*. E' agevole il dare a Melisso una risposta più ragionevole, che non è l' argomento di Zoroastro.

„ Se le ragioni *a priori* de' due sistemi, gli „ farei dire, fossero del pari buone, conver- „ rebbe dar la preferenza a quello, che spie- „ gasse i fenomeni. Ma se l' uno è fondato so- „ pra idee chiare e sicure, e l' altro sopra idee „ assurde, non si deve avere all' ultimo obbli- „ gazione di render ragione de' fenomeni: es- „ ser non può debitore di questo vantaggio, „ che a quello, che v' è di difettoso ne' suoi „ principj. Per conseguenza tutte le spiegazio- „ ni, che dà sono ugualmente difettose. L' as-

„ ſurdità de' principj è adunque una prova, che
„ un' ipoteſi non è buona . E' adunque dimo-
„ ſtrato , che voi non cogliete nel ſegno .

„ In quanto a quello , che dite, che una ſup-
„ poſizione è cattiva per la ſola incapacità di
„ ſpiegare i fenomeni , diſtinguo ; è cattiva , ſe
„ queſta incapacità viene dal fondo della ſup-
„ poſizione medeſima, di maniera che ſia di ſua
„ natura inſufficiente alla ſpiegazione de' feno-
„ meni . Ma ſe la ſua incapacità viene da limi-
„ ti del noſtro ſpirito , e dal non aver noi an-
„ cora acquiſtate tante cognizioni da farla ſer-
„ vire a render ragione di tutto , è falſo , che
„ ſia cattiva . Per eſempio , io non riconoſco ,
„ che un primo principio perchè , per voſtra
„ confeſſione , è queſta l' idea la più chiara e
„ la più ſicura : ma incapace di conoſcere , e
„ comprendere le vie di queſto ente ſupremo ,
„ i miei lumi non mi baſtano per render ragio-
„ ne delle ſue opere . Mi riſtringo adunque a
„ raccogliere le diverſe verità , che vengono a
„ mia cognizione , e non intraprendo di con-
„ netterle inſieme , e farne un ſiſtema , che ſpie-
„ ghi tutte le contraddizioni , che voi v' imma-
„ ginate di vedere nell' univerſo . Qual neceſſi-
„ tà in fatti per la verità di un ſiſtema , che
„ Dio s' è preſcritto , ch' io poſſa comprender-
„ lo ! Confeſſate adunque , che dal non poter
„ io con un ſolo principio render ragione de'
„ fenomeni , voi non avete diritto di conchiu-
„ dere , che ve ne ſieno due . "

Converrebbe eſſere aſſai prevenuto , per non conoſcere , quanto il raziocinio di Meliſſo ſia più ſolido , che non è quello di Zoroaſtro .

I ſiſici non hanno poco contribuito a dar corſo a queſto principio , *che baſta per un ſiſtema il ren-*

render ragione de' fenomeni. Non si può infatti chieder loro di vantaggio, perchè non è ad essi possibile il conoscere evidentemente e nemmeno probabilmente, per quali vie Dio creato abbia, e conservi l' universo. Ma se non si vuol conchiudere, che, per fare un sistema, si può stabilire ogni sorta di principj, prendere i più assurdi come i più evidenti, e fare una complicazione di cause senza ragione; Qual merito può egli esservi in opere di questa fatta? meriterebbero anzi di essere rifiutate, se difese non fossero, e sostenute da autori, il cui nome può fare abbaglio ed inganno.

Nondimeno, per quanto chiaro e manifesto sia questo abuso, basta esser versato nella lettura de' filosofi, per esser convinto della poca precauzione, che usano per isfuggirlo. Ecco come si dirigono, e comportano quelli, che far vogliono un sistema; e chi far non ne vuole? Prevenuti per un' idea, sovente senza saperne gran fatto il perchè, prendono primieramente tutte le parole, che sembrano avere ad essa un qualche rapporto. Quegli, per esempio, che vuole applicarsi, e versare sopra la metafisica, afferra queste, *essere*, *sostanza*, *essenza*, *natura*, *attributo*, *proprietà*, *modo*, *causa*, *effetto*, *libertà*, *eternità* ec. di poi sotto il pretesto, che si ha libertà di annettere a' termini l' idee, che si vuole, le definisce secondo il suo capriccio, e l' unica precauzione, che prende, si è, di scegliere le definizioni più comode ed opportune al suo disegno. Per quanto strane e bizzarre si sieno queste definizioni, vi sono sempre tra loro de' rapporti: ed ecco adonque ch' egli ha diritto di cavarne delle conseguenze, di ragionare senza termine e fine. Se richiama di nuo-

vo ad esame la catena delle proposizioni, che s' è fabbricata con questo mezzo, avrà difficoltà a persuadersi, che definizioni di parola condur possano tanto da lungi; inoltre non può sospettare di aver meditato del tutto in vano. Conchiude adunque, che le definizioni di parola divenute sono definizioni di cosa; ed ammira la profondità delle scoperte, che si crede di aver fatte. Ma egli somiglia, come osserva il Locke in tal caso, ad uomini, che senza danaro, e senza cognizione delle specie correnti, contassero grosse somme con de' segni o gettoni, a cui dessero il nome di luigi, di lira, di scudò. Per quanti calcoli essi si facessero, le loro somme non sarebbero mai che segni, o gettoni: per quanti raziocinj si faccia un filosofo quale si è quello, di cui favello, le sue conclusioni non saranno mai altro che parole.

Ecco adunque la maggior parte, o piuttosto tutti i sistemi astratti, che non si aggirano che sopra suoni. Sono ordinariamente gl' istessi termini dappertutto, ma perchè ciascuno si crede di aver diritto di definirgli alla sua maniera, così avviene, che da' medesimi principj si traggono assai diverse conseguenze. „ Per esempio, „ sia l' uomo il suggetto, sopra del quale vuol „ dimostrarsi qualche cosa col mezzo di questi „ primi principj, e vedremo, che fino a tanto „ che la dimostrazione dipenderà da questi prin- „ cipj, non sarà più che verbale, e non ci som- „ ministrerà alcuna proposizione certa, vera „ ed universale, nè alcuna cognizione di un „ qualche essere esistente fuori di noi. Primie- „ ramente, essendosi un fanciullo formata l'idea „ di un uomo, è probabile, che la sua idea „ sia per l' appunto simile al ritratto, che fa

„ un

„ un pittore delle apparenze visibili, le quali, „ insieme congiunte, costituiscono la forma este- „ riore di un uomo; di maniera che, una tale „ complicazione d' idee unite nel suo intelletto, „ costituisce quella particolare idea complessa, „ ch' egli chiama *uomo*; e siccome *il bianco*, „ *o il colore di carne* forma parte di questa idea, „ così il fanciullo può dimostrare in virtù di „ questo principio, *è impossibile, che una cosa* „ *sia e non sia*, che un negro non è un uomo; „ essendo la sua certezza fondata sopra la per- „ cezione chiara e distinta, ch' egli ha dell'idee „ di *nero*, e di *bianco*, che non può confonde- „ re. Voi non potreste nemmeno dimostrare a „ questo fanciullo, o a chiunque ha una tale „ idea, ch' egli dinota col nome di uomo, che „ un uomo ha un' anima, perchè la sua idea „ di uomo non racchiude in se alcuna tale no- „ zione; e per conseguenza è questo un punto, „ che essergli non può provato col principio, „ *quello ch' è, è*; ma che dipende da conse- „ guenze, e da osservazioni, col mezzo delle „ quali formar deve la sua idea complessa, in- „ dicata colla parola *uomo*.

„ In secondo luogo, un altro, il quale for- „ mando la collezione dell' idea complessa, ch' „ egli chiama uomo, è andato più innanzi, ed „ alla forma esteriore ha aggiunto *il riso e il* „ *discorso ragionevole*; può dimostrare, che i fan- „ ciulli appena nati, e gl' imbecilli non sono „ uomini, col mezzo di questa massima, *è im-* „ *possibile, che una cosa, sia e non sia*. E dif- „ fatto, mi è accaduto di discorrere con per- „ sone molto ragionevoli, che mi hanno posi- „ tivamente negato, che i fanciulli, e gl' im- „ becilli sieno uomini. In terzo luogo, un al-

„ tro

„ tro forse non compone la sua idea complessa, „ ch' egli chiama *uomo*, che dell' idee di corpi „ in generale, e della facoltà di parlare, e di „ raziocinare, ed esclude affatto la forma este- „ riore. (*a*) E un tale uomo può dimostrare „ che un uomo può non aver mani, ed aver „ quattro piedi, poichè niuna di queste due co- „ se ritrovasi contenuta e racchiusa nell' idea di „ *uomo*: e in qualsivoglia corpo, o figura ch' „ egli ritrovi la facoltà di parlare, congiunta a „ quella di raziocinare, è questo in un riguar- „ do a lui un uomo, perchè avendo una co- „ gnizione evidente di una tale idea complessa, „ è certo *che quello ch' è, è* (*b*) ".

Ho riportato per disteso questo esempio del Locke, perchè mostra manifestamente, quanto ridicolo sia l' uso de' principj astratti. Qui è agevole il convincersene, perchè si applicano a cose, che ci sono famigliari. Ma quando trattasi dell' astratte della metafisica, dell' espressioni

(*a*) „ *Posso bensì concepire un uomo senza ma-* „ *ni, e senza piedi, e lo concepirei anche senza te-* „ *sta, se l' esperienza non m' insegnasse, ch' egli* „ *pensa con questa parte. E' adunque il pensiero* „ *che forma l' essere dell' uomo, e senza del qua-* „ *le non si può concepirlo* ". Pensieri di Pascal. *cap. 23. n. 7.*

(b) *Locke*, Saggio sopra l' intelletto umano *l. 4. c. 7. §. 16., 17., e 18. Vedesi, che questo filosofo ha conosciuto uno de' principali abusi de' sistemi astratti. Ecco a che può ridursi tutto quello, ch' egli ha detto in questo proposito. Stato sarebbe desiderabile, che impreso avesse ad esporre, e spiegare tutto l' artifizio de' sistemi, che posano e si fondano sopra tali principj.*

ni poco determinate, di cui è questa scienza ingombra e ripiena; si giudichi delle contraddizioni, e delle assurdità, in cui fanno cadere. Per me, sembrami, che tra i metafisici, tutto non sia che disputa di parole, e che chiunque determinar potesse le sue idee, dissiperebbe il caos della metafisica.

Ma il metodo, ch' io biasimo, è tanto accreditato, che non può a meno di essere ancora per lungo tempo un ostacolo a progressi dell' arte di raziocinare. Atto a dimostrare a piacimento ed arbitrio nostro ogni sorta di opinioni, lusinga ugualmente tutte le passioni. Abbaglia l' immaginazione coll' arditezza delle conseguenze, a cui conduce, seduce lo spirito, perchè non si riflette quando l' immaginazione, e le passioni vi si oppongono, e per via di necessarie conseguenze, fa nascere, e nodrisce l' intelletto per i più mostruosi errori, l' amore della disputa, l' asprezza, con cui si sostiene, l' avversione per la verità, o la poca sincerità con cui si ricerca. Finalmente, se avvien, che si abbia uno spirito di critica, si comincia a vedere l' incertezza, in cui trae e conduce questo metodo. Allora persuasi, ch' effervi non ne possa alcun di migliore, non si adotta più alcun sistema; si cade in un altro estremo, e si assicura, che non vi sono cognizioni, a cui non sia permesso di aspirare.

Se i filosofi non si applicassero che a materie di pura speculazione, potrebbesi far a meno di prendersi l' impaccio di censurare la loro condotta. E' la cosa la più minima, che si permetta agli uomini il raziocinare, quando i loro errori non si traggono dietro alcuna conseguenza. Ma non si deve lusingarsi di ritrovarli più

ſaggj, quando hanno a meditare di pratica. I principj aſtratti ſono una ſorgente feconda in paradoſſi, e i paradoſſi ſono di tanto maggior momento ed importanza, di quanto maggior uſo ſono le coſe, a cui ſi riferiſcono. Quali abuſi, per conſeguenza, non ha egli dovuto introdurre queſto metodo nella morale, e nella politica?

La morale è lo ſtudio di pochi filoſofi, e queſta è forſe una buona ventura. La politica è la preda di un numero maggiore di ſpiriti, ſia perchè luſinga, ed alletta l' ambizione, ſia perchè l' immaginazione trova maggior diletto e piacere ne' grandi ed importanti intereſſi che ne ſono l' oggetto. Inoltre vi ſono pochi cittadini, che non prendano qualche parte nel governo. Per mala ventura de' popoli queſta ſcienza aver doveva principj più aſtratti che verun' altra.

L' eſperienza non inſegna che troppo quanto le maſſime politiche, che non ſono vere, ſe non in certe circoſtanze, diventino pericoloſe, allora che ſi prendono per regole generali di condotta; nè v' ha alcuno, che ignori, che i progetti di quelli, che governano, non ſono difettoſi, ſe non perchè appoggiano ſopra principj, ne' quali non ſi coglie, ed afferra che una parte di quello, che abbracciarſi dovrebbe per intero. L' iſtoria iſtruiſce degli abuſi di queſto ſiſtema.

CA-

CAPITOLO IV.

Primo e ſecondo eſempio ſopra l' abuſo de' Siſtemi aſtratti.

I Filoſofi ſono più debitori della loro riputazione all' importanza de' ſoggetti, intorno a' quali ſi occupano, che alla maniera, con cui gli trattano. Pochi ſon quelli, che abbiano diritto di aver del diſprezzo per l' acciecamento, che fa far loro tanto frequentemente de' tentativi ſuperiori alle loro forze, e il comune degli uomini deve crederli grandi, perchè ſi applicano ad oggetti grandi. Prevenuti a queſto modo, ſi allontanano e rimuovono tutti i ſoſpetti, che potrebbonſi avere ſopra i loro lumi, e ſi attribuiſce l'oſcurità de' loro ſcritti alla profondità delle materie. Inoltre richiedeſi tanta attenzione per iſtarſene in guardia contro di una nozione vaga, contro di una parola vuota di ſenſo, contro di un equivoco, che rieſce più facile e ſpedito l' ammirare, che il criticare. Quindi quanto più aſtruſe e difficili ſono le queſtioni, che agitano i filoſofi, tanto più in ſicuro è la loro riputazione. Lo conoſcono eglino ſteſſi, e ſenza rendeſene gran fatto ragione, ſono come per inſtinto, portati a fare inveſtigazioni, e ricerche intorno alle coſe, che la natura ſi sforza di naſconderci ed occultarci. Ma vagganſi fuori per alcuni momenti da quegli abiſſi, dove non poſſono che perderſi, e ſmarrirſi; ſi applichi la loro maniera di raziocinare ad oggetti famigliari, i difetti della loro condotta diventeranno manifeſti e paleſi. Con queſta mira, ho ſcelto per queſto capitolo due eſem-

esempj, la cui ridicolosità si appaleserà agli occhj di ognuno. I pregiudizj i più popolari me ne somministreranno, per quello che segue. In un altro riporterò degli errori, che sembra che il popolo e i filosofi si contrastino. Finalmente esporrò delle opinioni, le quali, benchè non appartengano a questi ultimi, non sono tuttavia nè meno false, nè meno ridicole. Il mio oggetto in questo ordine di materie, si è di far conoscere, che i filosofi, e l'uomo del popolo traviano, e s'ingannano per le medesime cagioni. Sarà questa una conferma di ciò, ch'ho in altro luogo provato (a). Recherò un numero grande di esempj, perchè nulla è, a parer mio, più importante, quanto il distruggere la prevenzione, che si ha per i sistemi astratti.

Un cieco nato, dopo molte interrogazioni, e molte meditazioni sopra i colori, si credette di ravvisare e discernere nel suono della tromba l'idea dello scarlatto. Non si aveva certamente che a dargli degli occhj, per fargli conoscere quanto mal fondata si fosse la sua credenza.

Se ricercar vogliamo la maniera, con cui egli raziocinato aveva, vi riconosceremo quella de' filosofi. M'immagino, che alcuno detto gli avesse, che lo scarlatto è un colore brillante e risplendente; ed egli fece questo raziocinio. Io ho l'idea di una cosa brillante e risplendente nel suono della tromba; lo scarlatto è una cosa brillante e risplendente, dunque ho l'idea dello scarlatto nel suono della tromba.

Sopra di un tal principio, questo cieco potu-

to

(a) *Saggio sopra l'origine delle Cognizioni umane, Parte seconda §. 2, cap. 1.*

to avrebbe ugualmente formarsi dell'idee di tutti gli altri colori, e stabilire i fondamenti di un sistema, nel quale dimostrato avrebbe, 1. che eseguir si possono dell'ariette con de' colori, ugualmente che con de' suoni; 2. che si può fare un concerto con corpi diversamente colorati, del pari che con degli stromenti. 3. che veder si possono dell'ariette, si possono udire. 4. che un sordo può perfettamente ballare a tempo, e a misura; e forse ancora mille altre cose tutte più nuove e più curiose le une dell'altre.

Non lascierebbe di vantare il suo sistema per i vantaggi, che ritrar se ne potrebbero, esagererebbe l'inconveniente della mancanza di orecchio in quelli, che fanno professione di ballare, e di cantare, non ometterebbe a questo proposito alcun luogo comune, e c'insegnerebbe come si potrebbe da noi far supplire gli occhj agli orecchj. Che non direbb'egli sopra la maniera di mescolare insieme queste due armonie, sopra l'arte di apprezzare il rapporto de' colori a' suoni; e sopra i mirabili effetti, che produr dovrebbe una musica, che si porterebbe all'anima tutto ad un tempo per due sensi? Con quale sagacità non congbietturerebb'egli, che se ne ritroverà verisimilmente una, che giungerà ad essa per un numero ancora maggiore di sensi, e con quale modestia non lascierebb'egli ad uomini di lui più abili e valenti l'onore di questa scoperta? Ammirerebbe certamente, che non fosse ad altri che a lui conceduto di discoprire cose sfuggite a tutti quelli, che vedono. Si conformerebbe ne' suoi principj, considerando le conseguenze, che dedotte ne avrebbe, e non lascierebbe di essere riguardato come un genio

nio da quelli, che come lui, foſſero privi della viſta; ma il ſuo trionfo non ſarebbe che per ciechi.

Avvi dell' armonia ne' colori; vale a dire, che le ſenſazioni, che ne abbiamo, ſi fanno con certi rapporti, e con certe proporzioni aggradevoli. Per queſta ragione, ve n' ha ancora nelle coſe del tatto, dell'odorato, e del guſto: ma chiunque far voleſſe dell' ariette per ciaſcuno di queſti ſenſi, farebbe conoſcere, che s' appiglia più al ſuono di una parola, che alla ſua ſignificazione.

Per verità l' introduzione di un tale ſiſtema avrebbe appena di che far maravigliare e ſtupire: Gli uomini ſono ſtati ſempre inclinati e propenſi a ſupporre una vera muſica dappertutto, dove s' è potuto far uſo della parola *armonia*. Non s'ha egli creduto ſopra di queſto fondamento, che gli altri formaſſero col loro movimento un perfetto concerto? Non mancherebbero nemmeno ragioni atte a confermare queſte viſioni, per ogni poco che applicar ſi voleſſe la ſua immaginazione a diſcoprire alcuni rapporti tra gli elementi della muſica, e le parti di queſto mondo. Io lo farò adeſſo, e trarrò di quì il mio ſecondo eſempio.

E' una coſa evidente, oſſerverò in primo luogo, che ſe vi ſono ſette tuoni nella muſica, vi ſono parimente ſette pianeti. In ſecondo luogo, poſſo ſupporre, che chi vedeſſe la grandezza di queſti pianeti, ed altre qualità, che ad eſſi ſi appartengono, ritroverebbe tra loro una proporzione ſimile a quella, ch' eſſervi deve tra ſette corpi ſonori, che ſono nell' ordine diatonico. Poſto queſto, (imperciocchè ſi può ſupporre tutto quello, che non è impoſſibile; e chi

chi d' altronde provar potrebbe il contrario ?) nulla vietarebbe di riconoscere, che i corpi celesti formano un perfetto concerto.

Dovremmo anzi essere tanto più propensi a ricevere questa proposizione per vera, perchè diverrebbe un principio ricco e fecondo, che ci guiderebbe a delle scoperte, alle quali, senza di questo soccorso osato non avremmo aspirare. Convengono tutti, che le stelle fisse sono altrettanti soli: io mi guardo dall' asserir nulla, che contrastar mi si possa. Ora, sarebbe per certo curiosa cosa il sapere quanti pianeti illumini ciascuna stella. Confesserà meco ognuno, che infino ad ora niun astronomo, nè fisico ha potuto sciogliere questa questione: ma, nel mio sistema, la cosa si spiegherebbe in una maniera del tutto semplice e naturale. Imperciocchè, se v' ha una perfetta armonia tra i corpi celesti, e se non vi sono più che sette tuoni fondamentali nella musica, non vi debbono essere più che sette pianeti fondamentali intorno a ciascuna stella.

Che se un qualche spirito inquieto, e poco avvezzo a comprendere, e gustare queste sorta di verità, si avvisasse di pensare, ch' esser ve ne possono di più; gli rispondo, che quelli, ch' egli prende per pianeti fondamentali, non sono che satelliti.

Del rimanente, per chi sarebb'ella questa musica? veggo qui, che vi sono delle creature, la cui statura supera prodigiosamente la nostra. Certamente che quelle, che destinate sono a godere di questa celeste armonia, hanno orecchj proporzionati a questi concerti; e per conseguenza più grandi che non sono i nostri, più grandi, che non sono quelli di alcuni filosofi. Fe-

lice ſcoperta! ma ancora i loro orecchj ſono in proporzioni colle altre parti del loro corpo. La ſtatura di queſte creature ſorpaſſa adunque la noſtra, quanto i cieli ſorpaſſano le ſale e i ridotti de' noſtri concerti. Quale immenſa ſtatura! Ecco, *dove l' immaginazione rimane ſtordita, ecco dove ſi perde, e ſmarriſce! prova convincente, ch'eſſa non ha avuto parte nelle ſcoperte da me ora fatte*. Sono l' opera *dell' intelletto puro, ſono verità del tutto ſpirituali* (a).

Si

(a) *Aggiungo quì le conghietture di un uomo celebre ſopra gli abitatori de' pianeti: eſſe provano che non v' ha nulla di eſagerato nel ridicolo de' ſiſtemi, ch' io ho qui immaginati.*

L' analogia fa giudicare, che i pianeti ſono abitati. Si ſa con qual grazia, e leggiadria queſto argomento è eſpoſto e ſpiegato nella pluralità de' mondi. *Ma il Sig. de Fontanelle non è sì poco filoſofo, da cavar da un principio conſeguenze, alle quali eſſo non conduce. I Signori Huyghens, e Wolfe non ſono ſtati tanto ſaggi e ritenuti. A parer loro gli aſtri ſono popolati di uomini ſimili a noi; l' ultimo ſi crede ancor di avere delle buone ragioni per determinare fino la ſtatura de' loro abitanti.* In riguardo a me (*dic'egli, elem. aſtron. Genev. 1735. Part. 2.*) è quaſi indubitato, che gli abitanti di Giove ſono aſſai più grandi, che quelli della terra; eſſer devono giganti. In fatti la pupilla dell' occhio ſi dilata, o ſi riſtrigne ſecondo che la luce è più viva, o più debole. Ora la luce in Giove è, alla medeſima altezza del Sole, più debole, che ſulla terra; imperocchè Giove è aſſai più lontano dal Sole. Per conſeguenza gli abitanti di queſto pianeta aver debbono la pupilla dell occhio più grande, che quelli della ter-

Si laſci lo ſcherzo, imperocchè non ſo, ſe mi ſi perdonerà queſto motteggio in un' opera

tanterra. Ora l' eſperienza moſtra manifeſtamente, che la pupilla è in proporzione coll' occhio, e l' occhio col reſto del corpo; di maniera che gli animali, che hanno pupille più grandi, hanno occhj più grandi; ed avendo occhj più grandi, hanno il corpo più grande. Gli abitanti di Giove ſono adunque più grandi di noi. Non mi mancano nemmeno ragioni per provare, che ſono della ſtatura di Og, Re di Bazan, il cui letto, al riferire di Mosè, aveva in lunghezza nove cubiti, e quattro in larghezza. Imperciocchè la diſtanza di Giove dal Sole, è alla diſtanza della terra dal Sole, come 26. a 5. La quantità della luce ſolare in Giove è adunque alla quantità della luce ſolare ſulla terra, come 5. volte 5. a 26. volte. Ma inſegna l' eſperienza, che la pupilla ſi dilata meno a proporzione che diminuiſce e ſcema la luce; altrimenti un oggetto lontano, ed un più vicino apparir potrebbero ugualmente illuminati; tuttavia il primo lo compariſce aſſai meno. Biſogna adunque, che la pupilla degli abitanti di Giove nel ſuo maggiore riſtringimento, come nella ſua maggiore dilatazione, ſia men grande relativamente a quella degli abitanti della terra, che non è 26. volte 26 relativamente a 5. volte 5. (*ho quì eſteſo alquanto il raziocinio dell' autore, perchè non mi parve molto bene ſpiegato*) donde ne ſegue, che il diametro della pupilla degli abitanti di Giove ſarà men grande relativamente a quello della pupilla degli abitanti della terra, che non è 26. relativamente a 5.; imperciocchè i diametri delle pupille ſono come i quadrati de' diametri.

Im-

tanto seria ; gli uomini servirsi non dovrebbero di espressioni metaforiche , che con molta precauzione. Si dimentichiamo presto , che queste non sono che metafore ; si prendono letteralmente , e si cade in ridicoli errori .

In generale nulla è più equivoco quanto il linguaggio , che da noi s' impiega per parlare delle nostre sensazioni. La parola *dolce* per esempio , nulla presenta di preciso . Una cosa può esser dolce in molte maniere ; alla vista , al gusto , all' odorato , all' udito , al tatto , allo spirito , al cuore , all' immaginazione . In tutti questi casi , egli è un senso tanto diverso , che non si può dall' uno giudicare dell' altro . E' lo stesso della parola *armonia* , e di molte altre .

CA-

Immaginiamoci adunque , che il rapporto de' due diametri sia quello di 10. a 26. , o di 5. a 13. : posto questo essendo ordinariamente la statura degli abitanti della terra di cinque piedi Parigini $\frac{5}{11}$ o di 7515. particole , di cui il piede Parigino ne contiene 1446. (io mi ritrovo di questa grandezza) vedrassi , che la statura ordinaria degli abitanti di Giove esser deve di 19539. particole , o di 13. piedi $\frac{1113}{1446}$. Ora , secondo il Sig. Eisenschmid, il cubito ebraico contiene 1389. particole del piede Parigino : la lunghezza del letto del gigante , di cui parla Mosè , è adunque di 21456. particole . Leviamone via un piede , o 1440. particole , ne restano per la statura di Og 20016. , o 13 piedi $\frac{1296}{1446}$. Vedesi quanto s' accosti a questa misura la statura degli abitanti di Giove , poichè è di 13. piedi $\frac{1113}{1446}$.

CAPITOLO V.

TERZO ESEMPIO

Dell' origine, e de' progressi della Divinazione.

LO spirito del popolo è sistematico, come quello del filosofo; ma non è ugualmente facile il distinguere i principj, che lo fanno traviare e smarrire. I suoi errori si accumulano in numero sì grande, e si connettono, e legano insieme per analogie talvolta così fine e sottili, ch' egli stesso non è capace di riconoscere la propria sua opera ne' sistemi, ch' ha formati. L' istoria della divinazione n' è un assai manifesto esempio. Esporrò adesso, per qual serie d' idee abbiano tante superstizioni potuto nascere.

Se la vita dell' uomo stata non fosse che una non interrotta sensazione di piacere, o di dolore, felice in un caso senz' alcuna idea d' infelicità, infelice nell' altro senz' alcuna idea di felicità, goduto avrebbe, o sofferto; e come se tale stata fosse la sua natura, guardato non avrebbe d' intorno a se, per discoprire, se un qualche ente vegliasse alla sua conservazione, o tentasse di nuocergli. Il passaggio alternativo dall' uno all' altro di questi stati è quello, che gli ha fatto riflettere, che non è mai tanto infelice, che la sua natura non gli permetta di essere alcuna volta felice; e che parimenti non è mai tanto felice, che diventar non possa infelice. Quindi la speranza di veder la fine de' mali, che soffre, e il timore di perdere un bene, di cui gode. Quanto più egli osserva quest' alter-

uativa, tanto più vede ch'egli non dispone delle cagioni, che la producono. Ogni circostanza gli fa sentire la dipendenza, che ha da tutto quello, che lo circonda; e quando saprà dirigere la sua riflessione per risalire dagli effetti al loro vero principio, tutto gl' indicherà, o gli dimostrerà l' esistenza del primo degli enti.

Tra i mali, a cui siamo esposti, ve n' ha alcuni, la cagione de' quali si manifesta, ed altri, che non sappiamo a che attribuire. Furono questi una fonte di conghietture per quegli spiriti che si credono d' interrogare la natura quando non consultano che la loro propria immaginazione. Questa maniera di soddisfare alla propria curiosità, tanto ancora al dì d'oggi ordinaria e comune, era la sola per uomini non ancora illuminati dall' esperienza; era questo allora il primo sforzo e tentativo del genio. Fino a tanto che i mali non furono che particolari, niuna di queste conghietture si sparse, e divolgò tanto, da diventare l' opinione generale. Ma sono essi divenuti più comuni? La pestilenza, per esempio, mena ella a guasto, e a desolazione la terra? questo fenomeno trae a se l' attenzione di tutti; e gli uomini dotati di una viva immaginazione non lasciano di far adottare i sistemi, che si sono formati. Ora, a qual cagione spiriti ancora rozzi, ed incolti riferir potevano i mali, da cui erano aggravati ed oppressi, se non ad enti, che si trovano felici, facendo l' infelicità del genere umano?

Nondimeno stata sarebbe una cosa crudele l' aver sempre a temere. E perciò la speranza non indugiò a modificare questo sistema. Immaginar fece degli enti più favorevoli, e propizj, e più capaci di contrabilanciare la potenza de' primi.

Si

Si credette pertanto di essere l'oggetto del loro amore, come credevasi di essere l'oggetto dell'odio degli altri.

Si moltiplicarono queste due sorta di enti secondo le circostanze. L'aria ne fu ripiena; furono questi gli spiriti aerei, e i genj di ogni sorta: Si aperfero loro le case, e furono questi gli spiriti aerei, e i genj di ogni sorta: Si aperfero loro le case, e furono questi gli dei Penati. Finalmente si distribuirono ne' boschi, nell' acque, dappertutto, perchè il timore, e la speranza accompagnano dappertutto gli uomini.

Ma non bastava popolare la terra di enti amici, o nemici. L'influenza del sole sopra tutto quello ch' esiste, era tanto visibile e manifesta, che non poteva non essere osservata. Certamente questo astro fu di buon'ora collocato nel numero degli enti benefici. Non si tardò parimenti a supporre dell'influenza nella luna; appoco appoco se ne attribuì a tutte le stelle, che si ebbe occasione di più particolarmente osservare; in appresso l'immaginazione diede a suo piacimento un carattere di bontà, o di malignità a questa influenza; ed allora parve, che i cieli concertassero la felicità, o l'infelicità del genere umano. Non avvenne in essi più nulla, che non diventasse interessante; si studiarono gli astri, e si riportarono alle loro differenti posizioni, effetti differenti. Non si lasciò di attribuire, per esempio, i maggiori, e più importanti avvenimenti, le carestie, le guerre, la morte de' Sovrani ec. a' più rari, e più straordinarj fenomeni, come sono l'ecliffi, e le comete: l'immaginazione suppone volentieri un rapporto tra queste cose.

Se gli uomini potato avessero considerare, che

tutto è connesso nell' universo ; che quello , che da noi si prende per l' azione di una sola delle sue parti , è il risultato delle azioni combinate di tutte insieme , de' corpi i più grandi fino a più menomi atomi, pensato non avrebbero giammai a riguardare un pianeta , o una costellazione , come il principio di tutto quello , che loro accadeva : conosciuto avrebbero , quanto poco ragionevole si fosse il non aver considerazione , e riguardo , nella spiegazione di un avvenimento , che alla minor parte delle cagioni, che contribuito vi hanno. Ma il timore , primo principio di questo pregiudizio , non permette di riflettere : mostra il pericolo , lo accresce , ed aggrandisce ; e ci riputiamo troppo fortunati e felici di poter riportarlo a qualunque cagione. E' questo una spezie di alleviamento , e conforto a' mali che si soffrono : e se rimane un qualche dubbio , non se gli dà orecchio .

L' influenza degli astri fu adunque riconosciuta , nè d' altro più si trattò , che di dividere tra loro la dispensazione de' beni e de' mali. Ecco sopra qual fondamento si fece questa divisione .

Gli uomini , renduto avendosi famigliare il linguaggio de' suoni articolati , s'immaginarono che nulla stato fosse più naturale quanto il dare alle cose i nomi , ch' erano stati dati loro dapprincipio . Sembrò loro , che questi suoni avessero una sì grande relazione con quello , che sono gli oggetti in se stessi , che giudicarono che i soli Dei potuto avessero arricchire le lingue ; i filosofi medesimi tanto prevenuti , o tanto vani da non sospettare de' limiti dello spirito umano, non dubitavano , che i primi inventori delle lingue conosciuta non avessero la natura degli esseri . Lo studio de' nomi sembrar doveva pertan-

tanto un mezzo attissimo a discoprire l'essenza delle cose.

Un'altra ragione ancora ha contribuito a questo errore. I primi nomi non furono sempre del tutto arbitrarj: siccome gli faceva inventare il bisogno, così furono scelti, ogni volta che s'è potuto farlo, relativamente agli effetti, che avean si a temere, o a sperare per parte degli oggetti. In questo caso, il nome indicava il carattere, che credevasi esser quello dell'oggetto: Ciò scorgesi ancora chiaramente nelle parole composte, di cui conosciamo le radici. Tali sono *termometro*, *barometro*, e molti altri termini d'arte. Ma ciò aver non può luogo, se non per rapporto alle cose d'uso, perchè sono le sole, di cui l'esperienza insegni a conoscere l'azione. In progresso si giudicò precipitosamente, che fosse lo stesso in tutti i casi; si cercò ne' nomi, che stati erano dati a caso, se avessero relazione ad un qualche effetto; e si decise della natura degli esseri sopra le men fondate, e vere relazioni.

Sparsi e diffusi generalmente questi pregiudizj, non era difficile determinare l'influenza, che attribuir potevasi a ciascun pianeta.

Alcuni uomini, che renduti s'erano rinomati e famosi, erano stati collocati tra gli Dei, ed aveasi conservato loro dopo la loro apoteosi lo stesso carattere, che avuto aveano sulla terra. Sia che quando erano in vita, si avessero per adulazione dati i loro nomi a degli astri, sia che ciò fatto non si avesse, che dopo la loro morte, e per indicare il luogo destinato a riceverli, gl'istessi nomi furono comuni alle divinità e alle stelle.

Non si aveva adunque più che a consultare il carattere di ciascun Dio, per indovinare l'influen-

fluenza di ciascun pianeta. Così Giove significò le dignità, le gravi ed importanti cure, la giustizia ec. . . . Marte la forza, il coraggio, la vendetta, la temerità ec. Venere la bellezza, le grazie, la voluttà, l' amor del piacere ec. In somma giudicossi di ciascun pianeta dall' idea, che formata si aveva del Dio, di cui portava il nome. In quanto a' segni, furono debitori della loro virtù agli animali, da cui tratta aveano la loro denominazione.

La cosa non si stette quì. Attribuita ch' era stata una volta una virtù agli astri, non v' era più alcuna ragione di ristrignere e limitare la loro influenza. Se questo pianeta produce un tale effetto, perchè non produrrà egli questi altro, che ha qualche rapporto col primo; perchè non anche un terzo, che n' ha ugualmente col secondo? Passando a questo modo l' immaginazione degli astrologhi da una ad un' altra analogia, non è più possibile discoprire le diverse connessioni d' idee, di cui formati si sono i loro sistemi. Sarà d' uopo alla fine, che il medesimo pianeta produca effetti affatto differenti, e che i pianeti i più contrarj ne producano di affatto somiglianti. Quindi tutto sarà confuso dall'istessa maniera di raziocinare, la quale aveva dapprima assegnata a ciascun astro una particolare virtù.

Non potevasi accordare indifferentemente dell' influenza a tutte le parti de' Cieli. Era naturale il credere, che quelle, dove non osservavasi alcuna variazione, non influiscano, ovvero, se influiscono tendano a conservar sempre le cose nel medesimo stato. Per questo gli astrologhi limitando tutto alle rivoluzioni del zodiaco, attribuito non hanno comunemente dell' influenza, che

che ai dodici segni, e a' pianeti, che li percorrono.

Avendo ciascun pianeta in questo sistema una virtù, che gli è propria, era naturale l' inferire, che rattemperano scambievolmente la loro azione, secondo il luogo del cielo, che occupano, e i rapporti, in cui si ritrovano.

Quindi avrebbesi dovuto conchiudere, che la virtù di un pianeta cangia ad ogn' istante: ma non sarebbe stato possibile determinarla, e l' astrologia divenuta sarebbe impraticabile.

Gli astrologhi, che aveano interesse di abusare della semplicità de' popoli, e quelli, ancora di loro, che, operando sinceramente e di buona fede, erano i primi ingannati, non vi ritrovavano il loro conto. Fu adunque stabilito, che per giudicare dell'influenza de' pianeti, non era necessario osservarli in tutti i punti del zodiaco, e limitossi la cosa a' dodici luoghi principali ch' erano stati divisi tra i segni.

Fu tolto di mezzo nell' istessa guisa un altro ostacolo. Non bastava aver determinata la costellazione, dove osservar si deve ciascun astro; bisognava ancora decidere, se si dovesse aver riguardo al luogo, che da noi si occupa sulla terra. Qual fondamento si avrebb' egli per supporre, che un pianeta produce simili effetti sopra un Cinese, e sopra un Francese, poichè la direzione de' suoi raggj non è la stessa per l'uno e per l' altro? ma tanta esattezza renduti avrebbe i calcoli troppo difficili ed intralciati. Nella distanza, in cui è la terra dal sole, fu considerata come un punto; e fu stabilito, che la diversa direzione de' raggj è sì poca cosa, che contarla si deve per nulla.

Ma quello, che soprattutto dar poteva briga

ed

ed impaccio agli aſtrologhi, ſi è, che nel loro ſiſtema gli aſtri influir dovrebbero ſopra un animale ad ogni momento, vale a dire, da quello, in cui è concepito, fino a quello, in cui ceſſa di vivere: non vedevano ragioni per ſoſpondere queſt' azione fino ad un certo determinato tempo dopo il concepimento, nè per arreſtarla intieramente avanti il momento della morte.

Ora paſſando alternativamente i pianeti da uno ſtato, in cui eſercitano tutta la loro potenza, ad uno ſtato, in cui non poſſono niente, avrebbero adunque ſucceſſivamente diſtrutta l'opera l'uno dell' altro; noi avremo provate tutte le viciſſitudini, che queſto combattimento non avrebbe potuto a meno di produrre, e la ſerie degli avvenimenti ſtata ſarebbe a un dipreſſo la ſteſſa per ciaſcun uomo. Se ſtata vi foſſe una qualche differenza, queſta non avrebbe avuto luogo, ſe non in quanto che gli aſtri, di cui provata ſi aveſſe dapprima l' influenza, fatto aveſſero così profonde impreſſioni, che non aveſſero potuto mai interamente cancellarſi. Allora per determinare queſta differenza, avrebbeſi dovuto aſſicurarſi del momento del concepimento, anzi avrebbeſi dovuto riſalire più alto: imperciocchè, perchè non avrebbeſi egli detto, che l' azione degli aſtri apparecchiava il germe lungo tempo avanti che foſſe concepito l' animale?

Non s' indovina come gli aſtrologhi ſuperate aveſſero queſte difficoltà, ſe venuto non foſſe in loro ſoccorſo un pregiudizio. Fortunatamente per loro ſono gli uomini ſtati in ogni tempo perſuaſi, che noi non ſiamo nel corſo della vita, ſe non quello ch' eravamo quando ſiam nati.

ti. In conseguenza stabilirono per principio, che bastava osservare gli astri relativamente al momento della nascita. Si vede quanto agio e quanta libertà abbia loro procurata questa massima.

Nondimeno era ancora assai difficile conoscere esattamente il momento della nascita di un uomo. Quand' anche osservato lo avesse il più esatto e diligente astronomo, non si poteva assicurarsi, che non vi fosse un qualche errore. Ora, un errore di un minuto, di un secondo, o di qualche cosa ancora di meno, basta, perchè l' influenza non sia la stessa. Ma gli astrologhi non si curavano di ricercare una precisione che renduta avrebbe la loro arte impraticabile; e quelli, che li consultavano, desiderosi, che si dicesse loro l' avvenire, erano contenti, purchè loro si predicesse qualche cosa. Si limitavano adunque ordinariamente al giorno, e all' ora della nascita, come se gli avvenimenti esser dovessero i medesimi per tutti quelli, che sono nati nel medesimo giorno, e nella medesima ora. Quelli, che si vantano di essere i più esatti, non lo sono di vantaggio; non hanno che una maggiore ostentazione.

A misura che questo sistema di astrologia andavasi formando, facevansi delle predizioni. Nel gran numero, alcune furono confermate dall' avvenimento, nè si lasciò di prevalersene; le altre non recarono alcun pregiudizio all' astrologia. Rigettavasi la colpa di tutto sopra gli astrologhi, che si supponevano ignoranti; o s'erano riputati abili, e valenti, si scusavano, attribuendo ad un qualche errore di calcolo ciò, che proveniva dal vizio medesimo dell' arte, ovvero anche non vi si faceva attenzione. Una vol-

volta che gli uomini si abbandonano alla superstizione, non fanno più alcun passo, che per andarsene di traviamento in traviamento, e di errore in errore. Tra mille osservazioni, novecento novanta nove trargli potrebbero d' inganno; non ne fanno che una sola, e questa li ritiene nell' errore. A questo modo la semplicità degli uni, la mala fede degli altri, tutto contribuiva ad accreditare l' astrologia.

Avvi un artifizio, ch' è spesse volte riuscito agli astrologhi, e questo si è, di proferire i loro oracoli in una equivoca ed oscura maniera, e di lasciare all' avvenimento la cura di dilucidargli. Ma non sempre hanno d' uopo di tant' accortezza, e talvolta non attendono l' adempimento delle loro profezie, se non dall' immaginazione di quelli, che ne sono l' oggetto. Quelle, che minacciano di qualche disgrazia e traversia, si adempiono più comunemente che le altre; perchè il timore ha assai maggior impero e dominio sopra di noi, che la speranza. Gli esempj ne sono ordinarj e frequenti.

Avvi adunque del pericolo nel far tirare il suo oroscopo, quando si crede all' astrologia. Aggiungo, che v'è ancora dell'imprudenza quando non vi si crede. Se mi si predicono delle cose tristi e dispiacevoli, ch' abbiano qualche connessione colle diverse circostanze, in cui mi fa naturalmente passare il genere di vita, ch'ho abbracciato, ciascuna di queste circostanze me le ridurrà in memoria mio malgrado. Queste triste immagini, più o meno mi turberanno a proporzione della vivacità, con cui mi si rappresenteranno alla mente. L' impressione sarà grande, specialmente, se nella fanciullezza ho creduto all' astrologia: imperocchè l' immagina-

zione

zione conserverà sopra di me, divenuto ragionevole, l'impero che aveva, quando non lo era. Invano dirò a me stesso, ch'è una follia l'inquietarmi: tanto filosofo da conoscere, quanto poco fondamento abbia la mia inquietudine, non lo sarò tanto da rimuoverla, e discacciarla da me.

Ho letto, non mi ricordo dove, che un giovane destinato dalla sua nascita, e da' suoi talenti ad aver parte nel governo della sua repubblica, incominciava a godere in essa di qualche stima e considerazione. Accompagnò per compiacenza due, o tre de' suoi amici alla casa di un' indovina. Era da essi sollecitato a far ancor egli alla sua volta tirare il suo oroscopo, ma inutilmente. Convinto, quanto mai si possa esserlo, della futilità di quest' arte, non rispose, che con de' motteggi sopra la sibilla. *Motteggiate, motteggiate*, replicò questa femmina punta, ed offesa, *ma io vi dico, io, che perderete la testa sopra un patibolo*. Non si avvide il giovane, che nel momento questo discorso facesse sopra di lui alcuna impressione; ne rise, e se n' andò senza verun turbamento. Nondimeno la sua immaginazione era stata colpita, e si maravigliò forte, che in ogni occasione la minaccia dell' indovina gli tornasse in mente, e lo tormentasse, come se dato vi avesse credenza. Si oppose lungo tempo a questa follia; ma ogni più leggiero movimento della sua repubblica la risvegliava, e rendeva tutti i suoi sforzi inutili e vani. Alla fine non seppe trovarvi altro rimedio, che quello di abbandonare gli affari e di esiliarsi dalla sua patria, per andarsene a vivere in un più tranquillo governo.

Potrebbesi quindi conchiudere, che la filoso-

fia

ſia conſiſte più nel diffidar molto di noi medeſimi, per isfuggire tutte le occaſioni, nelle quali il noſtro ſpirito può eſſere colpito, che nel lusingarci, che ſaremo ſempre padroni di allontanare da noi le inquietudini, di cui può eſſer cauſa l'immaginazione.

Come prima gli aſtrologhi citar poterono alcune predizioni giuſtificate dall' avvenimento, toſto ſi vantarono, che una lunga ſerie di oſſervazioni deponeva in loro favore.

Io non mi fermerò in diſtruggere una tale pretenſione; la ſua falſità è manifeſta. Non può negarſi, che l' eſattezza delle oſſervazioni aſtrologiche non dipenda dalle cognizioni acquiſtate in aſtronomia. I progreſſi, ch'anno fatto i moderni in queſta ultima ſcienza, moſtrano adunque chiaramente, per quanti ſecoli ſieno ſtati gli aſtrologhi nell' ignoranza di molte coſe neceſſarie all' arte loro.

Nulladimeno non ſi ha eſitato a fare de' Siſtemi. I Caldei e gli Egiziani aveano ciaſcuno i loro principj. I Greci, che ricevettero da loro queſta ridicola arte, vi fecero de' cambiamenti, come fatti ne hanno in tutto quello, ch' an ricevuto, e preſo dagli ſtranieri: gli Arabi alla volta loro trattarono l'aſtrologia de' Greci colla medeſima libertà, e tramandarono a' moderni de' ſiſtemi, a' quali ciaſcuno leva, ed aggiugne, come più gli è a grado. Gli aſtrologhi più non s' accordano tra loro, ſe non ſopra un punto: ed è, che vi ha un'arte per conoſcere l' avvenire col mezzo dell' iſpezione degli aſtri: in quanto alle leggi, che ſi devono ſeguire, ciaſcuno ne preſcrive, che ſono particolari e ſue proprie, e condanna quelle degli altri.

Il popolo tuttavia, che non vedeva, quanto poco accordo tra loro regnasse, credeva, che tutte le favole, che se gli raccontavano, fossero altrettante verità, che una lunga esperienza confermate aveva. Non dubitava, per esempio, che i pianeti divisi non si fossero i giorni, le ore, i paesi, le piante, gli alberi, i minerali, e che infine, essendo ogni cosa sotto il dominio di un qualche astro, il cielo non fosse un libro, dove leggersi poteva tutto quello che accader doveva agl' imperj, ai regni, alle provincie, alle città, e a particolari. Può vedersi nell'opere di astrologia, che questa divisione non ha verun altro fondamento, che un qualche immaginario rapporto tra il carattere, che s'è dato agli astri, e le cose, che si ha voluto mettere sotto la protezione di ciascun di essi.

Era assai l'aver provveduto a questo modo al governo del mondo: ma restava ancora un inconveniente, grande per certo agli occhj degl' astrologhi; e questo si è, che gli astri benefici trovavano alcuna volta degli ostacoli a farci provare l'effetto della loro influenza. Si pensò a recarvi rimedio; e siccome credevasi, che gli astri fossero Dei, o che almeno fossero animati da intelligenze, a cui era affidata la cura del mondo, così si credette, che non si avesse che a chiamare a noi, e far discendere quegli spiriti sulla terra: e ciò chiamossi evocazione.

Si fece adunque riflessione, che gli astri provavano maggior diletto e piacere ne' luoghi, donde esercitavano un maggior potere; e che avevano una particolare inclinazione per gli oggetti, ch'erano sotto la loro protezione. In conseguenza s'invocarono in nome di queste cose, e per pregare con maggior vivezza e fervore,

si prese una bacchetta, colla quale se ne disegnarono le figure d'intorno a se, nell' aria, sulla terra, sulle muraglie, e sopra gli oggetti, per i quali imploravasi il soccorso di quelle intelligenze. Tale si è, a creder mio, la prima origine della magia. Avendo probabilmente questa superstizione preso nascimento ed origine in un tempo, che il linguaggio di azione era assai famigliare, fu cosa naturale, che si annettesse a certi movimenti tutta la virtù magica.

Si fece di più: consideressi, che s' era cosa importante il poter evocare quegli enti, lo era ancora maggiormente l' aver sempre sopra di se qualche cosa, che ci assicurasse di provarne di continuo le beneficenze. Si raziocinò sopra i medesimi principj, che avuti si aveano infino allora, e si conchiuse, che bastava imprimere le medesime figure che aveasi in costume di disegnare, e descrivere per evocargli, e le preghiere, che proferivansi. Non si ebbe dubbio, che questo artifizio non riuscisse, purchè avuta si avesse la precauzione di scegliere la preghiera, e il metallo simpatico al pianeta, di cui volevasi avere di continuo il soccorso, di scolpirle nel giorno e nell' ora ch' erano a lui consecrati, e di cogliere soprattutto il momento, ch' è nel luogo del cielo, dove gode di tutta la sua potenza. Un' altra cagione ancora contribuì molto a mantenere, e diffondere sempre più questi pregiudizj.

Avendo l' instituzione delle lettere alfabetiche fatto andare del tutto in dimenticanza il significato de' geroglifici, fu agevole a' Sacerdoti il far apparire agli occhj del popolo questi caratteri come cose sacre, che occultavano grandissimi misterj. Attribuirono adunque loro quella vir-

virtù, che ad essi fu più a grado, ed ebbesi tanto men di ripugnanza a prestar loro fede, perchè non dubitavasi, che gli Dei non fossero gli autori della scienza geroglifica, cioè a dire, di una scienza, che racchiuder doveva, e contenere in se ogni cosa, per questa sola ragione, che non sapevasi quello, ch' essa in se racchiudesse e contenesse. Quindi tutti i caratteri geroglifici passarono appoco appoco nella magia, e questo sistema non ne divenne che più fecondo.

Da questa magia congiunta colla scienza mistica de' geroglifici, nacquero altre superstizioni.

I geroglifici contenevano tratti di ogni specie: non vi fu pertanto linea, che non ne diventasse un segno. Quindi i maghi, in vece di consultare il cielo, non ebbero più che ad osservare la mano delle persone, che a loro si addrizzavano, e poterono promettere loro una buona, o una trista fortuna, secondo il carattere delle linee, che vi erano impresse.

Ma perchè i loro principj non permettevano che accadesse alcuna cosa senza l' influenza degli altri, ciascuna linea fu consecrata ad alcuno de' pianeti. Questo bastò per attribuirle gl' istessi presagj, e quest' arte divenne quindi più agevole a praticare. Se le diede il nome di *chiromancia*.

Per una parte, nella scrittura geroglifica, il Sole, la Luna, e le Stelle servivano a rappresentare gli Stati, gl' Imperj, i Re, i grandi; l' eclisse, e l' estinzione di questi luminari indicavano disastri temporali; il fuoco, e l' inondazione significavano una desolazione prodotta dalla guerra, o dalla carestia; un serpente denotava malattia; una vipera, dell' argento; delle rane, degl' impostori; delle pernici, persone

empie ; una rondine, afflizioni, morte ; in fomma, non eravi oggetto conofciuto, che non fervifse a dinotar qualche cofa.

Per altra parte, l'immaginazione degli uomini non opera mai nel fonno, che per fare diverfe combinazioni delle cofe, che fono loro note. Non può adunque rappresentar loro che i medefimi oggetti, ch'erano adoperati nella fcrittura geroglifica. Nondimeno non potevafi ancora fofpettare, che i fogni foffero l'opera dell' immaginazione. Quando non trattavafi, che de' movimenti, che da noi fi fanno con cognizione e riflefsione, dicevafi, *fono gli effetti della noftra volontà*, e credevafi di avere fpiegato tutto. Ma i movimenti involontarj fembrano accadere in noi fenza di noi ; e per confeguenza a chi attribuirli, fe non ad un Dio ? Ecco adunque gli Dei autori ugualmente de' geroglifici e de' fogni ; nè fi potè dubitare, che non voleffero durante il fonno farci conofcere la loro volontà quando tenevano con noi l'ifteffo linguaggio, che inftituito aveano per la fcrittura. Tale fi è l'origine dell' *oneirocrizia*, o dell' interpretazione de' fogni (*a*).

Adottato queflo pregiudizio, che gli Dei fono il principio di tutti i noftri movimenti involontarj, fcorgefi, quanti motivi di timore, e di fperanza ritrovato abbiano in fe ftefli gli uomini. Un geflo fatto fenza difegno, un piede pofto avanti l'altro, uno ftarnuto ec. divennero per loro di un buono, o di un cattivo preffagio (*b*).

Tra

(a) *Il Sig. Warburton dà a queff' arte la medefima origine. Saggio fopra i geroglifici*, §. 43.

(b) *Di qui per avventura deriva l'ufo di falutar quel-*

Tra le figure geroglifiche eranvi degli uccelli, che dirigevano il loro volo verso diverse parti del mondo, o che pareva che cantassero. In sul principio, era questa una scrittura, che usavasi per significar delle cose tutte naturali, come le mutazioni di stagione, i venti ec. Ma quando i geroglifici divenuti furono cose facte, si credette che vi fosse del mistero; e probabilmente gli auguri s'immaginarono di scoprir l'avvenire dal volo, o dal canto degli uccelli sul fondamento di questo pregiudizio.

Gli Dei sempre occupati, ed intesi ad illuminare gli uomini sopra l' avvenire, esserlo doveano ancora più particolarmente nel tempo de' sacrifizj: era anzi naturale il credere, che colpissero la vittima, ed imprimessero fino nel suo seno de' segni di collera o di favore. Non potè adunque essere cosa indifferente l' osservare le circostanze de' sacrifizj, e soprattutto il ricercare, e frugar nelle viscere delle vittime, che si aveano immolate. Tali furono i fondamenti dell' arte degli aruspici,

Benchè non si rivocasse in dubbio niuna di queste maniere di conoscere l' avvenire, eran gli uomini tuttavia troppo curiosi per non avvedersi sovente della loro insufficienza. Desiderarono qualche cosa di più preciso, e furono favoriti da alcune circostanze, che diedero occasione agli oracoli. Alcune parole sfuggite senza disegno a quello, che presiedeva a' sacrifizj, si trovarono

quelli, che starnutano. Si avrà voluto dimostrar loro l' interesse, che prendevasi in un buon augurio, ovvero pregar li Dei di allontonare i mali, di cui un cattivo e sinistro li minacciava. E' questa una spiegazione, che ho veduto non mi sovvica dove.

casualmente aver relazione al motivo che faceva, che si ricorresse agli Dei „ e furono prese per una inspirazione. Questo buon successo diede occasione a più di una distrazione di questa spezie; e perchè quanto meno uno sembrava padrone de' suoi movimenti, tanto più parevano questi venire da un Dio, si ha sovente creduto di non dover pronunziare oracoli, se non dopo che quegli, che li pronunziava era entrato in furore. Per questo non si lasciò di fabbricare de' tempj ne' luoghi, dove l'esalazioni della terra aveano la proprietà di turbare, ed alienare lo spirito. S' impiegarono inoltre degli altri mezzi per inspirare il furore; finalmente il popolo divenuto sempre più superstizioso, non richiese che si prendessero tante precauzioni, e le profezie fatte a mente riposata e tranquilla, divennero molto frequenti e comuni (a).

Al-

(a) Gli oracoli hanno potuto trarre la loro origine da diverse cagioni, secondo i diversi paesi. Ecco in questo proposito una conghiettura naturale del pari che filosofica.

„ Eravi sul Parnasso un pertugio, donde usci-
„ va un' esalazione, che ballar faceva le capre,
„ e saliva alla testa. Alcuno forse, che n'ebbe
„ turbata ed ingombra la mente, si mise a par-
„ lare senza sapere quello, che' si dicesse, e
„ disse qualche verità. Subito dev' esservi qual-
„ che cosa di divino in questa esalazione; essa
„ contiene la scienza dell' avvenire: s' incomin-
„ cia a non accostarsi più a quel pertugio, che
„ con rispetto, e le cerimonie nascono appoco
„ appoco. In questa guisa nacque probabilmen-
„ te l' oracolo di Delfo; e siccome doveva la
„ sua origine ad un' esalazione, che turbava, e

„ scon-

Altro più non mancava, che far muovere, e parlare le statue degli Dei. In questo l' astuzia de' sacerdoti appagò la superstizione de' popoli. Le statue profferirono oracoli *(a)*.

L' immaginazione sen va veloce, quando travia, e si smarrisce, perchè nulla è tanto fecondo quanto un falso principio. Vi sono degli Dei dappertutto, dispongono di tutto. Dunque non v'ha nulla, che servir non possa a far conoscere il destino, che ci attende. Con questo razio-

ci-

„ sconcertava la mente, così faceva assolutamente di mestieri, che la Pizia entrasse in furore „ per profetizzare. Nella maggior parte degli „ altri oracoli, il furore non era necessario. Una „ volta che ve ne sia uno d' introdotto e stabilito, voi giudicate di leggieri, che se ne introdurranno, e stabiliranno mille. Se gli Dei „ parlano là, perchè non hanno a parlar qui? „ I popoli presi, e colpiti dal maraviglioso della cosa, e desiderosi, e avidi dell' utilità, che „ ne sperano, altro non chiedono, che di veder nascere degli oracoli in tutti i luoghi; e „ in appresso a tutti questi oracoli si aggiunge „ l' antichità, che procura loro tutti i beni del „ mondo „. *Istoria degli Oracoli, Dissertazione* 1. *Cap.* 11. *Io non tocco che leggiermente questa parte della divinazione, perchè il Sig. di Fontenelle ha perfettamente dichiarato, ed esposto tutto quello, che ad essa si appartiene.*

(a) La cosa si spiega ancora dicendo, che i demonj medesimi rendevano oracoli: ma questa cagione è sovranaturale, e s' appartiene più particolarmente a teologi lo spiegarla. Il filosofo si ristrigne alle cagioni naturali, ma perchè passa le altre sotto silenzio, non per questo le rigetta.

cinio le cose le più comuni, del pari che le più rare; tutto divenne, secondo le circostanze, di un buono, o di un cattivo augurio. Gli oggetti, che inspiravano venerazione, avendo quindi qualche connessione coll' idea, che si ha della divinità, parvero sopratutto i più atti a soddisfare alla curiosità degli uomini. Così per esempio, il rispetto per Omero creder fece, che ritroverebbonsi delle profezie nelle sue opere.

Le opinioni de' filosofi contribuirono a mantenere una parte di questi pregiudizj. L' anima nostra, secondo loro, non era, che una porzione dell' anima del mondo. Rinvolta nella materia, più non partecipava della divinità di questa sostanza, da cui era stata separata e divisa. Ma ne' sogni, nel furore, e in tutti i movimenti fatti senza riflessione, il commercio col suo corpo era interrotto e sospeso; essa rientrava allora nel seno della divinità, e l' avvenire a lei si manifestava.

I Maghi seppero ancora prevalersi delle cognizioni, che la medicina procurò loro. Profittarono della superstizione, che attribuisce sempre a cagioni sovranaturali quello, di cui l'ignoranza non permette di render ragione.

Finalmente la politica favorì, ed assecondò la divinazione de' Sacerdoti; imperciocchè nulla intraprendevasi d' importante senza consultare gli auguri, gli aruspici, o gli oracoli.

A questo modo tutto è concorso a nodrire e fomentare errori tanto strani ed assurdi. Furono tanto generali, che i lumi della religione non valsero a fare, che non si diffondessero almeno in parte, presso i Giudei, e presso i Cristiani. Si sono tra loro veduti degli uomini servirsi, per invocare il diavolo, e i morti, di ceremonie po-

poco appresso simili a quelle de' pagani per l'evocazione degli astri, e de' demoni: Se ne sono veduti cercare nella sacra Scrittura delle scoperte di fisica, e tutto quello, che appagar poteva la loro curiosità, o la loro cupidigia.

Tale si è il sistema della divinazione degli astrologhi, de' maghi, degl' interpreti de' sogni, degli auguri, degli aruspici ec. Se seguir si potessero tutti quelli, che scritto hanno per avvalorare, e stabilire queste stravaganze, vedrebbonsi partir tutti dal medesimo punto, ed allontanarsene, secondo che ciascun è guidato dalla sua immaginazione. Vedrebbonsi anzi allontanarsene sì fattamente, e per vie tanto strane e bizzarre, che avrebbesi molta difficoltà a conoscere quello, ch' è stato la prima occasione de' loro traviamenti. Ma ciò basta a far vedere, quanto era naturale, che i popoli adottassero questi pregiudizj, e quanto tuttavia ridicola cosa era il darvi credenza.

CAPITOLO VI.

QUARTO ESEMPIO.

Dell' Origine, e delle conseguenze del pregiudizio dell' idee innate.

NOn so a chi più, se al popolo, o a' filosofi s' appartenga il sistema dell' idee innate; ma dubitar non posso, che posto non abbia grandi ostacoli ed impedimenti a' progressi dell' arte di ragiocinare,

AR-

ARTICOLO PRIMO.

Dell' Origine del pregiudizio dell' idee innate.

QUelli, che applicati si sono i primi alla ricerca della verità, non hanno potuto partire che da rozze ed imperfette cognizioni, cui dividevano col rimanente degli uomini: erano questi, per parlare il linguaggio de' geometri, tutti i loro dati: non restava loro per distinguersi, se non la sagacità, e la destrezza d'impiegarli. Non la guardavano tanto nel sottile, e si contentavano delle men esatte nozioni. Non aveva ancora l'esperienza mostrato il pericolo, che v'è nell' incominciar male; ne siamo appena ancora istruiti a nostri giorni. Volevan eglino i Filosofi spiegar qualche cosa? Cercavano quali rapporti essa aver potesse colle nozioni comuni, facevano una comparazione, coglievano un' espressione metaforica, e fabbricavano de' Sistemi. Osservarono, per esempio, che gli oggetti si dipingono nell' acque, e s' immaginarono l' anima come una superficie liscia e pulita, dove sono delineate l' immaginazioni di tutte le cose, che siamo capaci di conoscere.

L' immagine, che riflette uno specchio, rappresenta esattamente l' oggetto. Non dubitossi, che quelle, che sono nel nostro spirito, non fossero parimenti sempre conformi alle cose esteriori. Si conchiuse quindi, che potevasi con tutta la sicurezza giudicar degli oggetti sopra la maniera, con cui esse li rappresentano. Si diedero a queste immagini i nomi *d'idee*, *di nozioni*, *di archetipi*, e molti altri assai meno dotti

ed

ed eruditi, che valevoli ed acconci a far inganno ed illusione a se stessi, e a far credere, di avere sopra questo suggetto sublimi ed elevate cognizioni, Infine si riguardarono come realità, ch' esprimano, per così dire, gli esseri esteriori. Come infatti si poteva egli aver dubbio ed esitanza intorno a questo? Non si avevano per fondamento de' principj? L' idee illuminano lo spirito, hanno più o meno di estensione, si possono paragonare le une coll' altre, considerarle da diversi lati, e ritrovare tra loro de' rapporti di ogni specie. Ora, il niente può egli avere proprietà? (a) Quanti motivi per realizzare perfino alle nozioni le più astratte? Ma donde provenir può quel gran numero d' idee, che possiede l' anima? Per vedere, che vengono da' sensi, sarebbe stato d' uopo risalire fino alla loro origine, spiegarne la generazione, e conoscere per quali trasformazioni l'idee le più sensibili diventano in certo modo spirituali. Ma ciò richiedeva una penetrazione, e una sagacità, di cui non potevasi ancora esser capace. Quanti filosofi ancora al dì d'oggi, che comprender non possono questa verità? Inoltre vi sono dell' idee astratte, che sembrano tanto lontane dalla loro origine, che non era possibile conghietturare allora quello, che c' è a' nostri giorni dimostrato. In ultimo, essendo l' idee, secondo l' adottata supposizione, realità; come avrebbero i sensi contribuito ad accrescere l' essere dell' anima? S' è adunque detto, come molti persistono a dirlo ancora, che l' idee sono innate, e si riguardarono come realità, che fanno parte di ciascuna

(a) *E' questa la maniera, con cui in questo proposito ragiocinano i Cartesiani medesimi.*

na sostanza spirituale. In fatti, spiegar non potendo, come state fossero acquistate, era naturale il giudicare, che le abbiamo sempre avute. Non potevasi esitare, specialmente quando si faceva attenzione a quelle idee, ch' essendo state conosciute avanti l'età di ragione, permesso non hanno di osservare il tempo, che avute si hanno per la prima volta.

Le immagini, che si dipingono nell' acque, non appariscono, se non quando gli oggetti sono presenti, nè esser possono alla nostra immaginazione il modello di quell' idee, che si suppongono nate coll' anima nostra, e conservarsi in essa indipendentemente dall' azione degli oggetti. Fu d'uopo pertanto ricorrere ad una nuova comparazione. (Le comparazioni sono per molti filosofi di un grande ajuto.) Si rappresentarono l' anima come una pietra, sopra la quale sono state scolpite diverse figure, e credettero di esprimersi chiaramente, parlando d' idee, o di immagini scolpite, impresse, improntate nell' anima. Perchè l' aria, e il tempo alterano le migliori sculture, s' immaginarono, che le passioni, e i pregiudizj alterino essi pure le nostre idee. Nondimeno, benchè vi sieno delle impronte così poco profonde, ovvero fatte sopra pietre così tenere, che il tempo interamente le cancella, sembra, che non abbiasi voluto portar tant' oltre la comparazione, e si abbia pensato, che le nostre idee non fossero così superficialmente impresse, e scolpite, o che l'anime nostre non fossero così tenere e molli, che le impressioni fatte in esse da Dio potessero interamente cancellarsi.

Per vedere quanto un' opinione sia poco ragionevole, non è sempre necessario entrare ne' più

più minuti particolari: basterebbe osservare qual direzione e condotta si è in essa tenuta. Vedrebbesi, che si acquista il nome di filosofo a poco prezzo, poichè basta sovente l'aver immaginata una somiglianza, qualunque ella siasi tra le cose spirituali, e le corporee; e se si considerasse, che i popoli non parlano, se non supponendo questa somiglianza, scoprirebbesi ne' pregiudizj i più popolari, il fondamento di molti sistemi filosofici.

Non è ch' io biasimi gli uomini di aver cercato nelle cose sensibili il mezzo di comunicarsi quello, che avviene nell' anime loro. Ch' abbiasi inventato un linguaggio metaforico per la vita civile, ciò era necessario, perchè non è possibile averne alcun altro; ch' egli sia particolarmente inteso tra gli oratori, tra i poeti, diventa presso di loro fonte di grazie, e di leggiadrie. Ma che i filosofi pretendano di accoppiarvi l'evidenza, e s' immaginino di far conoscere col suo mezzo perfino le cose, la cui natura ci è più occulta e nascosa, è questa una cosa del tutto irragionevole, e che rende a molte persone impossibile il comprender nulla nelle loro opere. Essendo l' idee innate stabilite sopra così solidi fondamenti, d' altro più non si trattò che di determinarne il numero.

Alcuni avuto non hanno difficoltà di ammetterne un numero infinito, e di dire, che non abbiamo idee, che non sieno innate, non comprendendo, come senza di questo concepir si potesse ciascun oggetto particolare. Ma quelli, la cui veduta si stende tanto da lungi, ch' ella non può ritenuta ed arrestata da un così picciolo ostacolo, hanno ritrovato un felice scioglimento ne' sistemi alla moda. Riflettuto avendo, che tutto

in

in essi dipende da certi principj fecondi, detto hanno, che non vi era altro d' innato che questi principj; che noi non vediamo le verità particolari che nelle nozioni generali, e che il finito medesimo non è da noi conosciuto che per l' idea dell' infinito.

Ma che cosa sono queste nozioni generali, le quali sieno le sole impresse nell' anime nostre? Si addrizzino i filosofi ad uno scultore, e lo preghino di scolpire ed intagliare un uomo in generale. Non sarebbe già questo un chiedere l' impossibile, poichè v' ha, a parer loro, una sì grande conformità tra le nostre idee, e le immagini impresse sopra i corpi, e così bene concepiscono, come l'immagine di un uomo sia in generale impressa in noi. Perchè non gli dicono, che se non sa scolpire un uomo in generale, non incolpirà giammai un uomo in particolare, perchè questo non è da lui conosciuto che per l' idea, che ha di quello? Se malgrado all' evidenza di questo raziocinio lo scultore confessa la sua incapacità, avranno certamente diritto di trattarlo come un uomo, che ignora persino i primi principj delle cose, e di conchiudere, che non può essere buon scultore, senza essere buon filosofo.

Ma facciamo tutti i nostri sforzi per discoprire nel loro linguaggio le cognizioni, che si credono di avere; non vedremo con esso loro, che immagini scolpite, impresse, improntate, immagini, che si alterano, che si cancellano: espressioni, che offrono un senso chiaro, e preciso, quando si parla de' corpi, ma che applicate all' anima, e alle sue idee, non sono che metafore, termini senza esattezza, dove lo spirito si perde in vane immaginazioni.

Il

Il Locke ha fatto all' opinione dell' idee innate molto onore pel numero, e la solidità delle riflessioni, che ha ad essa opposte; non ci voleva tanto per distruggere un così vano fantasma (a).

S' io inventassi un Sistema colla mira di provare, che vi sono al mondo degli esseri, di cui non so render ragione, sarebbe assai più naturale il consigliarmi a formarmi idee delle cose, che voglio sostenere, che non è il confutarmi seriamente, e daddovvero. Ecco per l' appunto come sta la cosa per rapporto a tutti i Sistemi astratti. Si confutano, e s' impugnano meglio con alcune interrogazioni, che con lunghi raziocinj. Chiedete ad un filosofo quello, ch'egli s' intenda per un tale, o tal principio; se lo stringete, ed incalzate, scoprirete ben tosto la parte debole; vedrete che il suo sistema non si aggira, che sopra metafore, e comparazioni prese di lontano, ed allora non avrete maggior difficoltà ad atterrarlo, e distruggerlo, che ad attaccarlo.

AR-

(a) *Il Locke ha impiegato tutto il primo libro del suo Saggio sopra l' intelletto umano in confutare questa opinione. Le sue ragioni mi sembrano per la maggior parte buone; ma mi pare, che non prenda la via più corta per dissipar questo errore. Per me, ho creduto di dover ristrignermi a mostrarne l' origine. Se avessi voluto attaccarlo con altre armi, non avrei quasi potuto prenderle altrove che nel Locke; amo meglio rimettere il Lettore a questo Filosofo.*

ARTICOLO SECONDO.

Delle conseguenze del pregiudizio dell' idee innate.

SE alcuni filosofi contrastato hanno ad alcune idee particolari il privilegio di essere innate, ciò fu, perchè è agevole offervare, per quali sensi esse si trasmettano all' anima. La difficoltà di fare la medesima osservazione sopra le nozioni astratte ha impedito di farne il medesimo giudizio. Per ogni termine astratto, che s' è inventato, non vi fu alcuno, che creduto non abbia, che fatta si avesse la scoperta di una nuova idea innata, vale a dire, di un' idea, ch' essendo stata scolpita ed impressa in noi da un ente, che non può ingannare, è chiara, distinta, e del tutto conforme all' essenza delle cose. Imbevuti di questo pregiudizio, quanto più hanno i filosofi cercate la cognizione della natura in idee remote e lontane da' sensi, tanto più lusingati si sono, che l' esito corrisposto avrebbe alle loro cure, e diligenze. Hanno moltiplicato all' infinito le definizioni vaghe, e principj astratti, e mercè de' termini di *essere*, *sostanza*, *essenza*, *proprietà* ec. non hanno riscontrato nulla, di cui immaginati non si sieno di render ragione.

Ciò che gli ha ancora maggiormente fatti cadere nell' abuso de' termini astratti, si è il buon successo, con cui s' impiegano in geometria. Siccome questo linguaggio basta per determinare l' essenza delle grandezze *astratte*, così hanno creduto, che bastasse ancora, per determinare quella delle sostanze. La mia congbiettura è tanto più verisimile, quanto che allora quando spie-

gar

gar vogliono le loro essenze, non sapendo come trarne esempj dalla metafisica, li prendono dalla geometria. Ma io li consiglio di mettere le loro idee a confronto di quelle, che si formano i geometri. Questa sola comparazione farà loro vedere, che sono tanto lontani dal conoscere l' essenza delle sostanze, quanto sono alla portata di conoscere quella delle figure.

L' ostinata parzialità, che hanno pel loro metodo non permette loro di seguire questo consiglio, e gl' inviluppano, e ravvolgono in un linguaggio, nel quale non s' intendono eglino stessi. Ciò giugne a grado, che parlano d'idee, e non sanno che cosa sieno; di evidenza, e non hanno segni per riconoscerla; di regole, di principj, ed ignorano dove debbano prenderli. Sono questi tre inconvenienti, ne' quali non potevano a meno di cadere. Eccone la prova.

Nel sistema, che tutte le nostre cognizioni vengono da' sensi, nulla è più agevole quanto il formarsi un' esatta nozione dell' idee. Imperciocchè non sono che sensazioni, o porzioni estratte da qualche sensazione, per essere considerate a parte; il che produce due sorta d'idee, le sensibili, e le astratte. Partendo a questo modo da quello, che si sente, si parte da qualche cosa di determinato. La stessa precisione potrà adunque comunicarsi a tutte le nozioni, di cui si vorrà fare l' analisi. Ma nel sistema dell' idee innate non si può incominciare, se non da qualche cosa di vago, e indeterminato. Per conseguenza, non sarà possibile determinare esattamente quello, che deve intendersi per idea. E perciò un celebre Cartesiano ha preso il partito di dire, che questa parola è del numero di quelle, che sono tanto chiare, che non possono spie-

garsi con altre (a), e come se voluto avesse provare incontanente col suo esempio, che non ve n' ha alcuna, che dichiarar ne possa il senso; aggiugne una spiegazione per lo meno inintelligibile (b). Il Descartes fa molti sforzi, ma nulla è più confuso, ed inviluppato, e talvolta più assurdo di quello, ch' egli immagina. Inquanto al Mallebranche, si sa, quali sono le visioni, che in questo proposito egli s' è formate.

In quanto all' evidenza, poichè è fondata sopra l' idee, scorgesi chiaramente, ch' esser non può conosciuta, se non inquanto lo sono l' idee medesime. I tentativi de' filosofi per indicare un segno, dal quale riconoscerla si possa, ne sono la prova. Non sanno dare che vaghi e generali consigli. Sfuggite, dirà il Descartes, la prevenzione: la precipitazione, e i vostri giudizj sieno sempre chiari, e distinti. Consultate, dirà il Mallebranche, il maestro che interiormente v' istruisce, ed ammaestra, e non date il vostro assenso, se non quando negarlo non potrete, senza un' interna ripugnanza, e senza segreti rimproveri della vostra coscienza, imperciocchè

(a) *Arte di pensare, pag. 7.*

(b) „ *Io non dò questo nome, dic'egli,* (part. 1.) „ *ad immagini dipinte nella fantasia, ma a tutto* „ *quello, ch' è nel nostro spirito. quando dir pos-* „ *siamo con verità, che si concepisce da noi una* „ *cosa in qualunque maniera si concepisca* „. *Vedete ancora quello, ch' egli dice nello stesso luogo, dove paragonando la verità alla luce, assicura, che si riconosce dalla chiarezza, che la circonda. Vedete ancora* (part. 7. cap. 4.) *quanto vaghi, e indeterminati sieno i segni, da' quali egli vuole, che si riconosca l' evidenza.*

ciocchè in questa guisa vi risponde il vostro maestro.

Le medesime ragioni, che impediscono di assicurarsi dell' evidenza, sono cagione, che i filosofi formarsi non possono regole, che sieno di qualche utilità nella pratica. Di fatto, i raziocinj sono composti di proposizioni; le proposizioni di parole; e le parole sono i segni delle nostre idee. Le idee; ecco adunque il perno di tutta l'arte di raziocinare; e fino a tanto che non si ha spiegato quello, che le riguarda, e concerne, tutto è di niun uso nelle regole, che i logici inventano per fare delle proposizioni, de' sillogismi, e de' raziocinj.

Quì gli esempj si presentano in folla, ma mi ristringerò ad esaminare il principio, che vien riguardato come il primo di tutti. Egli è del Descartes. Non ne conosco alcuno, che sia stato meglio ricevuto ed accolto; egli ha in fatti di che sedurre. Eccolo.

Tutto quello, ch' è contenuto nell' idea chiara e distinta di una cosa, può essere affermato con verità.

In primo luogo alcuni de' filosofi, come i Carteſiani, non sapendo quello che sia un' idea, non sapranno meglio quello, che la rende chiara e distinta. Nel loro linguaggio sembra non esser tale, se non perchè vedesi chiaramente e distintamente, ch' è conforme al suo oggetto. Il loro principio si riduce adunque a dire, *che si può affermare di una cosa tutto quello che chiaramente e distintamente si vede, che le conviene.* In questo caso egli è vero; ma quale ne sarà l' utilità?

Dico in secondo luogo, che questo principio è di un uso pericoloso.

Noi abbiamo un numero grande d' idee, che

non sono che parziali, sia perchè le cose racchiudono sovente in se mille proprietà, che non conosciamo; sia perchè essendo le proprietà, che in loro conosciamo, in un numero troppo grande per abbracciarle tutte ad una volta, le dividiamo in differenti idee, ciascuna delle quali è da noi considerata a parte. In progresso, rendutici famigliari queste idee parziali, le prendiamo per altrettante idee complesse; e supponiamo nella natura altrettanti oggetti, che ad esse perfettamente corrispondono, e non contengono niente di più di quello, che rappresentano. Se in queste occasioni ci serviamo del principio de' Cartesiani, esso non farà che confermarci nell' errore. Vedendo, che molte idee parziali sono chiare e distinte, ed ignorando, che non appartengono, che ad una medesima cosa, crediamo di poter moltiplicare gli enti secondo il numero delle nostre idee. Ne darò un esempio, che i Cartesiani contrastar non potranno.

I Filosofi, che ammettono il vuoto, si fondano sopra il principio del Descartes. Noi abbiamo, dicono, l' idea di un' estensione divisibile, mobile, e impenetrabile; abbiamo ancora l' idea di un' estensione indivisibile, immobile, e penetrabile. Ora è chiaramente, e distintamente contenuto in queste idee, che l' una non è l' altra; dunque affermar possiamo, che vi sono fuori di noi due estensioni affatto diverse, l' una delle quali è il vuoto, e l' altra una proprietà del corpo.

Quantunque non sia gran fatto difficile il rovesciare questo raziocinio, non veggo tuttavia, che i Cartesiani vi abbiano ancora solidamente risposto, e nemmeno, che possano rispondervi.

Quel-

Quelli che sono alcun poco versati nella lettura dell' opere de' filosofi, e spezialmente de' metafisici, osserveranno di leggieri, quante chimere prodotto abbia questo principio.

Egli è vero, che la prima volta, che il Descartes ne ha fatto uso, gli dà tutta la chiarezza, che può desiderarsi, perchè lo applica ad un caso particolare, dove non può ignorarsi, che questa è un' idea chiara e distinta. Cercando per qual motivo egli aderisca a questa proposizione, ritrova in se una percezione chiara e distinta della sua esistenza, e del suo pensiero, e ne inferisce, che può stabilire per regola generale, che tutto quello che da lui chiaramente e distintamente si concepisce, è vero.

Quì l' idea, o la percezione chiara e distinta non è che la coscienza della nostra esistenza, e del nostro pensiero: coscienza, che ci è così intimamente nota, e conosciuta, che nulla è più evidente. Converrà adunque ogni volta che vorremo far uso della regola, esaminare, se l' evidenza, che ne abbiamo, pareggi quella della nostra esistenza, e del nostro pensiero. La regola non può estendersi a casi differenti dall' esempio, che l' ha fatta nascere.

Se i Cartesiani oltrepassati non avessero questi limiti, resistere non si potrebbe alla chiarezza del loro principio. Ma lo rendono subito oscuro colle applicazioni che ne fanno, e le loro idee chiare e distinte altro più non sono, che un so che, che non possono definire.

Concludiamo, che i filosofi, partendo dalla supposizione dell' idee innate hanno tanto male incominciato, che potuto non hanno sollevarsi a vere cognizioni. I loro principj applicati ad espressioni vaghe, e indeterminate partorir non

possono che opinioni ridicole, e che non isfuggiranno alla censura, se non mediante l'oscurità, che deve circondarle ed avvolgerle.

CAPITOLO VII.

QUINTO ESEMPIO

Tratto dal Mallebranche.

Si può dagli antecedenti capitoli conchiudere, che per fabbricare un sistema, null'altro si richiede che una parola, il cui vago e indeterminato significato possa accomodarsi a tutto. Se ne ha più di una, il sistema ne sarà più esteso, e più degno di que' filosofi, i quali non pensano, che vi sia nulla, a cui il loro spirito giugner non possa. Tali fondamenti sono poco solidi, ma l'edifizio n'è più ardito, più straordinario, e quindi più fatto per piacere all'immaginazione.

Si sospetterà per avventura, ch'io cercato abbia di rendere ridicoli i filosofi; ma i loro proprj ragionamj mostreranno qui appresso, s'io esagerati abbia i difetti del loro metodo. Incomincierò dal Mallebranche, perchè è questo un metafisico che la bellezza del suo spirito ha renduto uno de' più celebri e famosi. Vediamo com' egli si diriga e conduca per formarsi idee dell' intelletto, della volontà, della libertà, e delle inclinazioni. Queste cose si appartengono interamente alla metafisica, e meritavano in fatti di esser trattate come molte altre.

„ Lo spirito dell'uomo, dice questo filosofo, (a) „ non

(a) *Ricerca della verità, Lib.* I. *cap.* I.

„ non essendo materiale od esteso, è certamente una sostanza semplice, e senz' alcuna composizione di parti: ma nondimeno si ha in costume di distinguere in lui due facoltà; cioè, l' *intelletto*, e la *volontà*, le quali è necessario primieramente spiegare per annettere a queste due parole una nozione esatta; imperciocchè sembra, che le nozioni, e l' idee, che si hanno di queste due facoltà, non sieno gran fatto chiare, nè distinte. "

Pare che i Cartesiani sieno fatti per osservare l' inesattezza dell' idee degli altri; ma non riescono ugualmente nel formarsene eglino stessi di esatte. Il Mallebranche ne sarà la prova.

„ Ma perchè queste idee sono molto astratte, e non cadono sotto l' immaginazione, sembra opportuno ed acconcio l' esprimerle per rapporto alle proprietà, che convengono alla materia, le quali potendosi facilmente immaginare, renderanno le nozioni ch' è bene annettere a queste parole, *intelletto*, e *volontà*, più distinte, e ancora più famigliari. "

Più famigliari, ciò è vero: *più distinte*, il proseguimento farà vedere, che il Mallebranche s' inganna. Quindi egli ha fallito il punto più essenziale. La filosofia non ha che troppe nozioni, le quali non sono che famigliari; imperciocchè è difficile accostumare ad idee esatte uomini, che contratta hanno l'abitudine di servirsi delle parole, senza prendersi cura di determinarne il senso altramente, che con alcune comparazioni assai disparate. E perciò i pregiudizj non prendono in alcun altro luogo più profonde radici, quanto nella testa di un filosofo.

„ Sarà d' uopo solamente avvertire, che que- „ sti rapporti dello spirito, e della materia non

„ ſono del tutto giuſti, e che non ſi paragonano
„ no inſieme queſte due coſe, ſe non per ren-
„ dere lo ſpirito più attento, e far come ſen-
„ tire agli altri, quello che ſi vuol dire. "

Come! nel momento che il Mallebranche oſſerva, che queſte idee non ſono gran fatto chiare, nè diſtinte, e ſi propone di renderle eſatte, impiega un mezzo, che, per ſua propria confeſſione, in luogo di dare nozioni giuſte di quello che vuol dire, lo farà ſolamente come ſentire! Le comparazioni non danno idee delle coſe; non ſono atte che a renderci famigliari quelle, che abbiamo.

Ma è coſa molto ordinaria e comune il prendere per nozioni eſatte, nozioni, che non ſono che famigliari. Il Mallebranche medeſimo vi ſi è laſciato ingannare. Promette in vero dell'idee chiare e diſtinte, e nondimeno non procura che di renderci famigliari l' idee vaghe, ch' egli ſi forma dell'intelletto, e della volontà. Avrà egli appena finita la ſua comparazione dello ſpirito colla materia, che ſi crederà di aver attenuto quello, che ha promeſſo; e lo vedremo ſervirſi delle parole di *volontà*, e d' *intelletto*, colla medeſima ſicurezza, come ſe aveſſe perfettamente ſpiegato e dilucidato anco quello, che concerne la natura di queſte facoltà. Vedeſi, che il difetto di queſto filoſofo è quello ch' io biaſimo e riprendo generalmente in tutti quelli, che fanno ſiſtemi aſtratti. Vuol formarſi l' idea di una coſa dall' idea di un' altra, la cui natura è affatto diverſa. E' queſto uno de' mezzi, i quali, ſiccome ho detto, (a) contribuiſce alla fecondità di queſta ſorta di ſiſtemi.

„ L

(a) *Cap.* 2.

„ La materia o l' estensione racchiude in se „ due proprietà o due facoltà. La prima facol- „ tà è quella di ricevere diverse figure, e la „ seconda è la capacità di esser mossa. Così pa- „ rimenti lo spirito dell'uomo racchiude in se „ due facoltà. La prima, ch' è l' intelletto, è „ quella di ricevere molte idee, vale a dire, „ di scorgere e veder molte cose; la seconda, „ ch' è la volontà, è quella di ricevere molte „ inclinazioni, o di volere diverse cose. "

Questo incominciamento offre egli adunque idee così chiare e distinte? Può egli uno rendere a se stesso ragione di quello che vede, quando si presenta la facoltà, che ha l' anima di ricevere idee, e diverse inclinazioni, per la proprietà, che ha la materia di ricevere diverse figure e diversi movimenti? Ma quello che viene in appresso, mi sembra ancora più intelligibile. Il Mallebranche spiega primieramente i rapporti, che ritrova tra la facoltà di ricevere diverse idee, e la facoltà di ricevere diverse figure.

„ L' estensione è capace di ricevere due sor- „ ta di figure. Le une sono solamente esterne, „ come la rotondità in un pezzo di cera; le „ altre sono interne, e sono quelle, che sono „ proprie di tutte le parti, di cui è composta „ la cera; imperciocchè è indubitabile, che le „ picciole parti, che compongono un pezzo di „ cera, hanno figure assai differenti da quelle, „ che compongono un pezzo di ferro. Chiamo „ adunque semplicemente *figura*, quella, ch' è „ esterna, e chiamo *configurazione* la figura, ch'è „ interna, e ch' è necessaria a tutte le parti, „ di cui è composta la cera; affinchè sia quel- „ lo ch' è.

„ Si può dir parimenti, che le percezioni,

ch „eg

„ che ha l' anima dell' idee, ſono di due ſorta. „ Le prime, che chiamanſi percezioni pure, „ ſono, per così dire ſuperficiali all' anima; „ non la penetrano e non la modificano ſenſi- „ bilmente. Le ſeconde, che chiamanſi ſenſi- „ bili, la penetrano più o meu vivamente. Tali „ ſono il piacere, e il dolore; la luce e i co- „ lori; i ſapori, gli odori ec. Imperciocchè ſi „ farà vedere in progreſſo, che le ſenſazioni „ altro non ſono, che maniere di eſſere dello „ ſpirito; e per queſto io le chiamerò modifi- „ cazioni dello ſpirito. "

Nelle prime edizioni della ricerca della verità, il rapporto dell' idee alle figure è eſpreſſo in un' altra maniera: Dopo aver diſtinto due ſorta di figure; di cui l' una è interna, e appartiene a tutte le picciole parti, di cui un corpo è compoſto, e l' altra è eſterna; vi ſi oſſerva, che l' idee dell' anima ſono di due ſorta. Le prime rappreſentano qualche coſa fuori di noi; come un quadrato, una caſa ec. Le ſeconde rappreſentano quello, che accade in noi, come le noſtre ſenſazioni, il dolore, il piacere ec. (a)

Senza dubbio il Mallebranche ſentì in appreſſo qualche inquietudine, ed ebbe timore di non aver dato idee molto eſatte. Infatti, qual rapporto v' è egli tra la figura eſterna di un corpo, e un' idea, che rappreſenta quello, ch' è fuori di noi? tra le figura interne proprie delle picciole parti di un corpo, e l' idee, che rappreſentano quello, che avviene in noi medeſimi? Ha adunque creduto di eſprimere, e indicar meglio

(a) *Così egli ſi eſprime anche nella quarta Edizione.*

glio questo rapporto, considerando l' idee, come se fossero, per così dire, superficiali all' anima; e le sensazioni, come quelle, che più vivamente la penetrano: Ma per verità, che cosa sono le idee, e le sensazioni quando si concepiscono in questa guisa?

Il Mallebranche si studia di mettere tra l'idee, e le sensazioni maggior differenza, che non ve n' ha. Egli non pensa in verun modo, che l'idee sieno modificazioni dell' anima, come se l' istesse sensazioni, che modificano lo spirito, non bastassero per rappresentare le cose, che sono fuori di noi ec. L' ostinazione de' Cartesiani in questo proposito, proviene dalla loro ignoranza sopra l' origine dell' idee, nè si può credere, quanto contribuito abbia a confondere, ed imbrogliare tutta la metafisica.

„ La prima e la principale delle convenien-
„ ze, che ritrovansi tra la facoltà, che ha la
„ materia di ricevere diverse figure e diverse
„ configurazioni, e quella, che ha l' anima di
„ ricevere diverse idee e diverse modificazioni,
„ si è, che siccome la facoltà di ricevere di-
„ verse figure, e diverse configurazioni nel cor-
„ po, è affatto passiva, e non racchiude in se
„ verun' azione; così la facoltà di ricevere di-
„ verse idee e diverse modificazioni nello spiri-
„ to, è affatto passiva, e non racchiude in se
„ verun' azione; ed io chiamo questa facoltà,
„ o questa capacità, ch' ha l' anima di riceve-
„ re tutte queste cose, l' *intelletto*.

Lo spirito non forma adunque da se alcuna dell' idee; esse sen vengono a lui belle e formate. Ecco le conseguenze, che si adottano, quando non si raziocina che per via di comparazioni: ma quando si vorrà consultare l' esperien-

rienza, vedrassi, che l' intelletto non è passivo, se non per rapporto all' idee, che vengono immediatamente da' sensi, e che le altre sono tutte opera sua. Credo di aver ciò in altro luogo provato (*a*).

„ L' altra convenienza tra la facoltà passiva
„ dell' anima, e quella della materia non è ve-
„ ramente cangiata dal cangiamento, che av-
„ viene alla sua figura . . . Così lo spirito non
„ riceve nessun notabile cangiamento dalla di-
„ versità dell' idee, ch' egli ha . . .

Ciò è senza dubbio, perchè non cangia che nella sua superficie. Ma si avrà egli a dire, che lo spirito di Mallebranche, dopo essersi istruito di tutto quello, ch' egli ha messo nella ricerca della verità, era poco appresso lo stesso, che innanzi?

„ Di più, come può dirsi, che la materia ri-
„ ceve notabili cangiamenti, quando la cera per-
„ de la configurazione propria delle sue parti
„ per ricever quella, ch' è propria del fuoco e
„ del fumo. Così può dirsi, che l' anima rice-
„ ve de' cangiamenti assai considerabili, quan-
„ do cangia le sue modificazioni, e che soffre
„ del dolore dopo aver sentito del piacere. "

L' anima cangia tanto pel passaggio da una perfetta ignoranza ad una vera scienza, quanto per quello dal piacere al dolore.

„ Bisogna conchiudere, che le percezioni pu-
„ re sono all' anima poco appresso quello, che
„ le figure sono alla materia, e che le configu-
„ razioni sono alla materia poco appresso quel-
„ lo, che le sensazioni sono all' anima ".

Aggiugne nell' ultime edizioni,

„ Ma

(*a*) *Saggio sopra l'origine delle cognizioni umane.*

„ Ma non bisogna immaginarsi, che la com-
„ parazione sia esatta . . . "

E' cosa molto singolare, che dopo aver biasimati gli altri, di non aver dato dell' intelletto una nozione nè molto chiara, nè molto distinta, egli non intraprenda di supplirvi, che con una comparazione, che avverte egli medesimo di non prendere per esatta. Non si appartiene che all' immaginazione il rappresentarsi l' idee per via delle figure, e le sensazioni per via delle configurazioni. Se concepir si vogliono chiaramente le cose, ognun vede che questo metodo non ne porge i mezzi. Nondimeno il Mallebranche non vede nulla da aggiugnere a quello, che ha detto, e sen passa alla seconda facoltà dell' anima per paragonarla colla seconda facoltà della materia.

„ Siccome l' autore della natura è la causa
„ universale di tutti i movimenti, che ritrovansi
„ nella materia, così egli è ancora la causa ge-
„ nerale di tutte le inclinazioni naturali, che
„ ritrovansi nelli spiriti; e siccome tutti i mo-
„ vimenti si fanno in linea retta, se non ritro-
„ vano alcune straniere e particolari cagioni,
„ che li determinino, e li cangino in linee cur-
„ ve colle loro opposizioni; così tutte le incli-
„ nazioni che abbiamo da Dio, sono rette, nè
„ aver potrebbero altro fine, che il possedimen-
„ to del bene, e della verità, se non vi fosse
„ una straniera cagione, che determinasse l' im-
„ pressione della natura verso de' cattivi fini ".

Che cosa fatto avrebbe il Mallebranche, se questa espressione metaforica, *delle inclinazioni rette* stata non fosse francese? La sua comparazione perduto avrebbe senza dubbio assai; il mo-

„ non fa nulla, e non fa far nulla alla cagio-
„ ne generale, in quanto generale " . . . (a)

Chi creduto l' avrebbe, che vi foſſero degli atti, che conſiſtono in riposarſi, in non far nulla? Ma quando l' anima è occupata dalla ſua inazione, quando agiſce ſenza far nulla, il movimento, che Dio le dà, scema egli, e diminuiſce? No: Dio la ſpigne verſo di ſe con una forza uguale; e ciò conduce a diſcoprire una meraviglioſa differenza tra il movimento dell' anima, e quello della materia. *Il movimento dell' anima non ceſſa nemmeno col ripoſo, nel poſſedimento del bene, come il movimento del corpo ceſſa col ripoſo* (b).

„ Confeſſo, aggiugne il Mallebranche, che
„ non abbiamo idea chiara, e nemmeno ſenti-
„ mento interno di queſta uguaglianza d'impreſ-
„ ſione, o di movimento naturale verſo il be-
„ ne " . Biſogna ch'egli ſia molto prevenuto in favore de' ſuoi principj, per ſoſtenere una coſa, di cui per ſua propria confeſſione, non ha idea, e di cui non ha nemmeno coſcienza. Ma tutti quelli che fanno ſiſtemi aſtratti, ſono ridotti a queſto.

Nella materia, tutto ſi fa per via del movimento. L' idea del movimento è adunque una delle più famigliari. Era quindi naturale, che il Mallebranche la impiegaſſe, per iſpiegare quello, che avviene nell' anima. Ma le difficoltà, in cui s' avvolge ed inviluppa, fanno vedere, quanto l' idee, ch' egli ſi forma, ſono poco eſatte.

Il movimento, quale ſi appartiene alla materia,

(a) *Riſchiar.* 1.
(b) *Riſchiaram.* 2.

ria, altro non è, in riguardo a noi, che il passaggio di un corpo da uno ad un altro luogo. Il Mallebranche definirà egli nell'istesso modo il movimento, che attribuisce all' anima? No per certo: qual idea ne darà egli adunque? (*a*) L' anima sente i bisogni del suo corpo, sente il movimento, che lo porta verso gli oggetti destinati alla sua conservazione. Quindi avviene che il movimento del corpo non è senza il sentimento dell' anima. Ecco perchè si sono confusi sotto un medesimo nome; ma questa parola è assai lontana dal far conoscer la natura di questo sentimento.

Per passare alle diverse inclinazioni, alla volontà, e alla libertà, ecco i principj, che stabilisce il Mallebranche (*b*). Iddio non può avere altro fine principale, che se medesimo. Egli ha per fine men principale le creature; vuole la loro conservazione, le ama, ma per se; nè può propriamente esservi in lui altro amore, che l'amore di se medesimo. Essendo certamente le inclinazioni naturali degli spiriti, impressioni continue nella volontà di quello, che le ha create, e le conserva; è, per quanto me ne pare, necessario, dice il Mallebranche, che queste inclinazioni sieno del tutto simili a quelle del loro creatore, e del loro conservatore. Da questo principio, dove v'è un *per quanto me ne pare*, conchiude positivamente, che Iddio non imprime in noi che un amore, ch' è quello del bene in generale. Ma perchè sostituire l' amore del bene in generale all' amor di Dio? sembra-

(*a*) *Egli non definisce in alcun luogo quello, che s' intenda pel movimento dell' anima.*

(*b*) *Lib. 4. c. 1.*

mi, che per l'esattezza della conseguenza, dir si dovesse, che Iddio non imprime in noi che l'amore di lui medesimo: il Mallebranche ha senza dubbio amato meglio accordarsi alquanto co' suoi principj, che contraddire troppo visibilmente all'esperienza.

Questo movimento verso il bene in generale è, secondo lui, il principio di tutte le nostre passioni, di tutti i nostri amori (*a*). Per comprenderlo basta concepire, che l'anima lo determina verso oggetti particolari: Di quì questo filosofo ricava l'idee, che si forma della volontà, e della libertà. " Con questa parola di *va-*
„ *lontà*, dic' egli (*b*), io pretendo di dinotare
„ *l' impressione, o il movimento naturale, che ci*
„ *porta verso il bene indeterminato, e in generale*;
„ e con quello *di libertà* io altro non intendo,
„ che la *forza, che ha lo spirito di divertire, e*
„ *rivolgere questa impressione verso gli oggetti, che*
„ *ci piacciono; e far così, che le nostre inclina-*
„ *zioni naturali terminino e finiscano in un qualche*
„ *oggetto particolare*, le quali erano innanzi va-
„ ghe e indeterminate verso il bene generale o
„ universale, vale a dire, verso Dio, ch' è il
„ solo bene in generale, perchè egli è il solo,
„ che racchiude, e contiene in se tutti i beni ".

Primieramente, è egli ragionevole, sotto pretesto, che Iddio racchiude, e contiene in se tutti i beni, il confonderlo con qualche cosa di così vago, di così indeterminato, e di così astratto, com' è il bene in generale?

In secondo luogo, qual idea si può egli formarsi della volontà, se con questa parola s' intenda

(a) *Lib. 4. cap. 1.*
(b) *Lib. V. 1. cap. 1.*

tenda un movimento, che porta l'anima verso un bene indeterminato? Sarebbe a desiderare, che il Mallebranche ritrovato avesse un corpo mosso verso un punto in generale. Questo filosofo non comprende, ch'esservi potessero in noi degli amori particolari, se non fossimo mossi verso il bene in generale. A me pare al contrario, che non siavi in noi alcun amore, il quale non si limiti ad oggetti ben determinati. Quello, che chiamasi amore del bene in generale, non è propriamente un amore; non è che una maniera astratta di considerare i nostri amori particolari. Il Mallebranche, prevenuto per i principj astratti, ch' egli riguardava come la fonte delle nostre cognizioni, ha creduto, che i nostri amori aver dovessero la loro in un amore astratto. Ma vedesi quì manifestamente, quanto poco solida sia questa maniera di raziocinare.

Tale si è il sistema, che il Mallebranche si è formato, per ispiegare la natura dell' intelletto, e della volontà. Il fondamento, sopra del quale si appoggia, si riduce propriamente a questo principio: *l'idee, e l' inclinazioni sono all'anima quello che le figure, e il movimento sono alla materia*. Principio, ch' egli deve alla comparazione, che fa di due affatto diverse sostanze. Non si deve adunque maravigliarsi, s' è così poco riuscito nel formarsi idee esatte. Queste nozioni influiscono in molti luoghi delle sue opere, ma si andrebbe troppo in lungo, se si volesse seguirne tutte le conseguenze. Per mostrare chiaramente dove condurci possono, mi ristrignerò a farle servir di principj ad una proposizione evidentemente falsa, ma della quale darò una dimostrazione geometrica, come ne danno i metafisici.

TEOREMA

O propoſizione da provare.

L' amore e l' odio non ſono che una medeſima coſa.

PRIMA DEFINIZIONE.

L' amore è un movimento, che ci porta verſo un oggetto.

II. DEFINIZIONE.

L'odio è un movimento, che ci allontana da un oggetto.

ASSIOMA PRIMO.

Quello, ch' è portato verſo un punto, ſi allontana col medeſimo movimento da un punto diametralmente oppoſto.

ASSIOMA II.

L' oggetto dell' amore, e quello dell' odio ſono diametralmente oppoſti: imperciocchè l' oggetto dell' amore è il bene, o l' eſſere: e quello dell' odio è il male, o il niente.

Dimoſtrazione del teorema.

L' odio è il movimento, che ci allontana da un oggetto, per la ſeconda definizione; e per la prima, l' amore è il movimento, che ci porta

taverſo un oggetto. Ora non ci allontaniamo da un oggetto, che non ſiamo dal medeſimo movimento portati verſo un oggetto diametralmente oppoſto, nel primo aſſioma, e l' oggetto dell' amore, e quello dell' odio ſono pel ſecondo aſſioma diametralmente oppoſti. Dunque noi amiamo, ed odiamo per un ſolo e medeſimo movimento. Dunque l' amore, e l'odio non ſono, che un medeſimo movimento, che una medeſima coſa.

Il Mallebranche medeſimo dice, (a) *che il movimento dell' odio è il medeſimo, che quello dell' amore; ma aggiugne, il ſentimento dell' odio è affatto diverſo da quello dell' amore . . . .*

I movimenti ſono azioni della volontà, i ſentimenti ſono modificazioni dello ſpirito. Ecco adunque l' amore, e l' odio, come azioni della volontà, che non ſono che una medeſima coſa; vale a dire, che non ſono propriamente, che una medeſima coſa, imperciocchè niuno s' è mai avviſato di conſiderare l' amore, e l' odio altrimenti, che come azioni della volontà. Potrebbeſi adunque amare, ed odiare indipendentemente da quel ſentimento che viene a modificar l'anima; e ſe il Mallebranche ha riconoſciuta qualche differenza nel ſentimento di queſte due paſſioni, ciò è, perchè vi è ſtato coſtretto dalla ſua propria eſperienza, che chiaramente gli dimoſtrava ch' egli non faceva la medeſima coſa, quando odiava, che allora quando egli amava.

Potuto avrei recar per eſempio di un ſiſtema aſtratto quello del Mallebranche ſopra l' idee: ma l' eſpoſizione ſtata ne ſarebbe ſoverchiamente

(a) *Lib. V. cap. 3.*

te lunga. Inoltre ha pochi partigiani, e l' inesattezza de' principj da me qui censurati non è per avventura tanto generalmente conosciuta.

Il Mallebranche era uno de' più begl' ingegni del secolo passato: ma sventuratamente la sua immaginazione aveva troppo d' impero sopra di lui. Non vedeva, che per mezzo di essa, e si credeva di udire le risposte della sapienza increata, della ragione universale, del verbo. Per dire la verità, quand' egli coglie nel vero, niuno può essere a lui paragonato. Quale sagacità per discernere gli errori de' sensi, dell'immaginazione, dello spirito, e del cuore! Quali tocchi, quando dipigne i differenti caratteri di quelli, che traviano e si smarriscono nella ricerca della verità! S'inganna egli stesso? Lo fa in una così seducente maniera, che sembra chiaro perfino ne' luoghi dove non può intendersi.

Conosceva l' uomo; ma lo conosceva meno da uomo, che da bell' ingegno. Due principj erano la cagione della sua ignoranza per questo rispetto; l' uno, che noi vediamo tutto in Dio: l'altro, che non amiamo nulla, che per l'amore, che abbiamo per Dio, o pel bene in generale. In fatti con tali principj non era possibile risalire all'origine delle cognizioni, e delle passioni umane, nè seguirne lo sviluppamento in tutti i loro progressi.

Si paragonano d' ordinario il Mallebranche, e il Locke, senza dubbio perchè scritto hanno tutti e due sopra l' intelletto umano: non si può meno rassomigliarsi. Il Locke non aveva nè la sagacità, nè lo spirito metodico, nè le grazie del Mallebranche: ma parimenti non ne aveva i difetti. Ha conosciuta l' origine delle nostre cognizioni, ma non ne sviluppa e mostra i progressi

greſſi con un' abbaſtanza eſteſa, chiara, e ben circoſtanziata ſpiegazione nel cammino della verità, come un uomo, che deve il primo diſgombrarlo, ed aprirlo. Trova degli oſtacoli, non ſempre li ſupera e vince, devia, vacilla, cade, e fa molti ſforzi per rigliare il ſuo cammino. La via ch' egli apre, è ſpeſſo tanto dirupata, e ſcoſceſa, che non ſi dura men di fatica ad andare alla verità ſulle ſue tracce, che a non traviare e ſmarrirſi ſu quelle del Mallebranche. Raziocina con molta giuſtezza, ſovente ancora per occaſione delle coſe le più comuni fa delle finiſſime oſſervazioni; ma non mi pare, che rieſca ugualmente ſopra le materie difficili. Men bell' ingegno che filoſofo, iſtruiſce più nel ſuo ſaggio ſopra l' intelletto umano, che non fa il Mallebranche nella ricerca della verità.

CAPITOLO VIII.

SESTO ESEMPIO.

Delle Monadi.

IL Leibnitz non ha eſpoſto il ſuo ſiſtema, che aſſai ſommariamente. Per averne la chiave, convien cercare in molte delle ſue Opere, ſe non gli ſia sfuggito nulla, che ſia atto a riſchiararlo. Sembra talvolta aver diſegno di avviluppar-ſi; e temendo di offendere le opinioni ricevute, ſi accoſta alle maniere comuni ed ordinarie di parlare, e fa intendere il contrario di ciò, che vuol dire. Forſe anche per aver trattato le diverſe parti del ſuo ſiſtema in più ripreſe, è ſtato coſtretto a variare il ſuo linguaggio a miſura che ha ſpiegato le ſue idee. Secondo lui, per

esempio, il pieno aver non deve maggior realità, che il vuoto; non è che un fenomeno, un' apparenza; nulladimeno vedendo la maniera, con cui ne parla, crederebbesi, che poco d'accordo co' suoi principj, lo prenda per qualche cosa di reale.

In quanto al Sig. Wolf, il più celebre de' suoi discepoli, oltre che non ha adottate tutte le sue idee, segue un metodo così astratto, e che porta seco tanta lungaggine, che fa d' uopo aver molta curiosità e vaghezza del sistema delle monadi, per avere il coraggio d'istruirsene colla lettura delle sue opere (*a*). Per me, colla mira di esporlo con tutta quella chiarezza, che permette una materia, che sempre non u' è capace, prefenterò qui, per qual serie d' idee io penso, che siasi formato nella testa del Leibnitz. Per abbreviare, farò parlare questo filosofo, ma non gli farò dir nulla, che non abbia detto, o che detto non avesse, s' egli medesimo avesse intrapreso di spiegare il suo sistema in tutta la sua estensione ed ampiezza, e senza alcun' ambiguità, ed oscurità di parole.

Ecco il suggetto della prima parte di questo Capitolo; nella seconda impugnerò il Leibnitz.

PAR-

(a) *Io non pretendo parlare che di quelle, ch' egli ha scritto in Latino, imperocchè sono le sole a me note.*

PARTE PRIMA

Esposizione del Sistema delle Monadi.

ARTICOLO PRIMO

Dell' esistenza delle Monadi.

VI sono de' composti: dunque vi sono degli esseri semplici. Ora, la ragione della composizione di un essere non può ritrovarsi in altri esseri composti, perchè domanderebbesi ancora, donde venga la composizione di questi: questa ragione trovasi adunque altrove, e per conseguenza esser non può che in esseri semplici.

In fatti, tutto quello ch' è, è uno, o collezione di unità. Quello adunque, che è uno, non è collezione: altrimenti vi sarebbero collezioni di unità, benchè non vi fossero unità, il che visibilmente si contraddirebbe. Ora, l' unità propriamente detta, vale a dir quella, che non è collezione, convenir non può ad un essere composto, vale a dire, ch' è collezione: Dunque v' ha degli esseri, che sono semplici, uno: per questa ragione li chiamerò *monadi*.

Per alquanto tempo ho adottati gli atomi; ma in appresso mi avvidi che ritrovar non vi si poteva il principio di una vera unità: imperciocchè l' invincibile attaccamento delle loro parti le une fuori dell' altre, non distrugge la loro diversità. Vidi adunque, che non v' ha, se non gli atomi formali, vale a dire, le unità reali, e assolutamente prive di parti, che esser possano i principj della composizione delle cose.

Le monadi, essendo semplici, non hanno par-

parti ; senza parti, sono senza estensione, sono senza figura, non possono occupar spazio, o essere in un luogo ; non occupando spazio, non possono muoversi.

Esseri realmente estesi possono esser distinti per la differenza del luogo, che occupano. Non è così delle monadi. Per esser distinte, bisogna dunque, che abbiano delle proprietà affatto differenti. Se due monadi fossero simili in tutto, sarebbero due per supposizione, e non sarebbero veramente che una.

Se l' estensione, la figura, il luogo, il movimento non convengono ad alcuna monade in particolare, niente più convengono ad un aggregato di monadi. Una collezione di cose inestese non può formare estensione : convien raziocinare nell' istesso modo sopra il luogo, la figura, e il movimento. L' universo o il complesso di tutte le monadi non occupa adunque uno spazio più reale, che un solo essere semplice ; e non v' ha propriamente in questo complesso nè estensione, nè figura, nè movimento; in somma, non v' ha nulla di ciò, che comunemente s' intende per corpo. Non si devono adunque considerar queste cose come tante realità : non sono che fenomeni, apparenze, come i colori, e i suoni. Questo è quello, di che devo avvertire per ovviare agli sbagli, che cagionar potrebbe il mio linguaggio, quando sarò obbligato ad impiegare le parole di estensione, di figura, di movimento, e di corpo.

ARTICOLO II.

Dell' estensione, e del movimento.

SE penetrar potessimo nella natura degli esseri, fino a discernere distintamente tutto quello, che in se racchiudono, gli vedremmo quali essi sono. Le apparenze non vengono adunque, che dalla imperfetta maniera, con cui vediamo le cose; e basterà considerare, come noi vediamo gli oggetti, per discoprire l' artifizio, che produce i fenomeni.

Noi scorgiamo, e riconosciamo noi stessi, ed abbiamo delle percezioni, che producono in riguardo a noi, le apparenze di molte cose, che distinguiamo da noi, e che distinguiamo tra di loro. Ma le nostre percezioni non possono farci distinguere le cose a questo modo, se non in quanto che ce le rappresentano come fuori di noi e fuori le une dell' altre; nè possono mostrarcele sotto questa apparenza, che incontanente non pensiamo di vedere dell' estensione. Questo fenomeno non suppostò adunque, che vi sieno esseri realmente gli uni fuori degli altri, e realmente estesi. Suppone solamente, che abbiamo delle percezioni, che ci rappresentano una moltitudine di esseri distinti.

Una volta che le nostre percezioni prodotto hanno il fenomeno dell' estensione, basteranno a produrre tutti i fenomeni, che ne dipendono. Vedremo differenti parti nell' estensione, vi osserveremo ogni sorta di figure, le une ci sembreranno vicine, le altre lontane ec.

Gli esseri, che le nostre percezioni ci rappresentano gli uni fuori degli altri, possono co-

stan-

ſtantemente rappreſentarceli nel medeſimo ordine, ovvero variar poſſono queſt' ordine; di maniera che un eſſere, che immediatamente appariva fuori di un altro, ne apparirà ſeparato da un ſecondo, indi da un terzo, e così di mano in mano. Nel primo caſo, ha luogo il fenomeno del riposo, nel ſecondo, il fenomeno del movimento.

Non v' ha nulla ſenza una ragion ſufficiente; per conſeguenza l' ordine, nel quale le noſtre percezioni ci rappreſentano gli eſſeri, ha la ſua ragione nell' ordine, che v' è tra gli eſſeri medeſimi. La realità adunque delle coſe porgerebbe a quello, che la conoſceſſe, la ſpiegazione la più particolare, e circoſtanziata della generazione di ciaſcun fenomeno. Ma l' ignoranza, in cui ſiamo in riguardo a queſto, ci obbliga a prendere un diverſo cammino. In luogo di ſpiegare i fenomeni per la realità delle coſe, giudicheremo della realità da' fenomeni; ed immagineremo negli eſſeri qualche coſa di analogo alle apparenze, che le percezioni producono. In conſeguenza ecco come io raziocino.

I fenomeni ci rappreſentano de' compoſti, o de' tutti; le cui parti hanno tra loro de' rapporti più immediati, che con qualunque altra coſa. Gli eſſeri ſemplici ſi combinano adunque in maniera, che molti avendo inſieme de' rapporti immediati, formano qualche coſa di analogo a de' compoſti: queſto è quello, ch' io chiamo collezioni, o aggregati di monadi.

I fenomeni ci fanno vedere de' compoſti che ſi toccano, che formano un continuo, ed altri, che ſono lontani. Avvi adunque tra gli aggregati de' rapporti atti a produrre queſte apparenze. Che, per eſempio, l' aggregato A abbia

bia un rapporto immediato con B; B con C, C con D: A, B, C, D produrranno il fenomeno di un continuo, di cui A e D sembreranno de' punti distanti.

Finalmente, considerando, come le nostre percezioni conservano tra le cose il medesimo ordine, o lo variano, giudicheremo, che vi è realmente tra gli aggregati di monadi un ordine, che varia, o resta lo stesso. Ecco dove ritrovasi la prima ragione de' fenomeni del movimento e del riposo.

Nella realità delle cose, l' estensione non è adunque che l' ordine, che v' è tra le monadi, e gli aggregati, e che fa, che le nostre percezioni ce gli rappresentino esistenti gli uni fuori degli altri (*a*): il riposo è quest' ordine conservato senz' alterazione; il movimento è il cangiamento che in esso sopravviene.

Quando i rapporti cangiano tra molti aggregati, la ragione può ritrovarsene in un solo, o in tutti. Se non si ritrova che in uno, sembra muoversi solo: se per contrario s' incontra in tutti, sembrano essere tutti in movimento. Il fenomeno del movimento ha dunque la sua ragione nell' aggregato, o nel cangiamento di rapporto al suo principio. Quando cammino, per esempio, è il mio corpo, che si muove e non il luogo, dove passo: perchè in esso ritrovasi la ragione de' cangiamenti de' rapporti, ch' egli ha con questo luogo.

Del resto, noi osservar non possiamo il movimento, se non allora, che le nostre percezioni

(a) *Questo è quello, che intende il Leibnitz, quando dice, che l' estensione non è che l' ordine de' coesistenti.*

zioni ci rappresentano così bene i cangiamenti de' rapporti, che li distinguiamo esattamente gli uni dagli altri; ma se ce li rappresentano così confusamente, che non ci sia possibile il distinguerli, diventano nulli in riguardo a noi, e il fenomeno del riposo continua. Quindi quando osserviamo del movimento, fa d' uopo, che nella realità gli esseri cangino i loro rapporti; e quando non ne osserviamo, fa d' uopo, che, se i rapporti non restano gli stessi, le nostre percezioni non rappresentino almeno i cangiamenti che in una maniera assai confusa.

ARTICOLO III.

Dello spazio, e de' corpi.

NOn è possibile scorgere de' cangiamenti senza immaginar qualche cosa di fisso, a cui si riportano. Noi non possiam, per esempio, rappresentarci un' estensione, che si muove, senza che ci rappresentiamo un' estensione, che non si muove. Consideriamo in appresso l'estensione immobile, e l' estensione mobile come due cose differenti, e la prima ci dà l' idea dello spazio, e la seconda quella del corpo. Queste idee sono anzi state tanto distinte, che s' è domandato, se siavi uno spazio vuoto, un' estensione senza corpi, o se tutto sia pieno. Ma non v' ha propriamente nè vuoto, nè pieno, poichè l' estensione medesima non è che un fenomeno.

I corpi sembrano muoversi in un' estensione, che noi giudichiamo immobile; c' immaginiamo questa estensione penetrabile. Lo spazio importa adunque l'idea di penetrabilità insieme con quel-

la

la d'immobilità: sembra ricevere i corpi, e quindi diventa il luogo di ciascuno di essi.

I corpi al contrario apparir ci debbono impenetrabili. Come mobili, si concepisce chiaramente che possono succedersi in un medesimo spazio; ma come porzioni d'estensione ce li rappresentiamo necessariamente gli uni fuori degli altri, e per conseguenza come non atti e capaci di occupare nel medesimo tempo il medesimo luogo, vale a dire, di penetrarsi.

Notate, che quando si dice, che i corpi sono impenetrabili, ciò è, perchè si paragonano gli uni agli altri. Relativamente allo spazio in cui si muovono, sono penetrabili: imperciocchè poichè se penetrano, ne sono penetrati, ciò è reciproco. Si concepiscono da noi ugualmente le parti dello spazio le une necessariamente fuori dell'altre, e per conseguenza, come tali da non poter penetrarsi; ma le giudichiamo penetrabili quando le consideriamo come il luogo, dove i corpi si muovono

Quindi il corpo, e lo spazio non sono propriamente che l' estensione, vale a dire, aggregati di esseri semplici considerati gli uni fuori degli altri: ma l' estensione presa come immobile e penetrabile, è lo spazio, e presa come mobile e impenetrabile, è il corpo.

Un corpo non è adunque che una sostanza estesa, composta all' infinito di sostanze sempre estese; non vi sono anzi, a parlar propriamente, altre sostanze, che gli esseri semplici, e un corpo, non è che un aggregato, una collezione di sostanze: non parlo così che per uniformarmi all' uso; non si dovrà prendere questo termine a tutto rigore.

Posti questi principj si risolve facilmente la

que

queſtione, ſe vi ſieno corpi. Non ve n'ha, ſe, prendendo queſta parola nel ſenſo volgare s'intende per corpo qualche coſa di realmente eſteſo; ve n' ha, ſe s' intende qualche coſa, che non è eſteſo, che in apparenza; vale a dire, ſe ſi prende un corpo per una collezione di eſſeri ſemplici, i quali, per la maniera, con cui da noi ſi ſcorgono e percepiſcono, producono in riguardo a noi il fenomeno dell' eſtenſione.

Non eſſendo i corpi, che aggregati di monadi, hanno un eſſenza diverſa; ſecondo gli eſſeri ſemplici, di cui ſono formati, e le combinazioni, che ſe ne fanno.

Ora, tutte le monadi differiſcono eſſenzialmente le une dall' altre: non vi ſono adunque due corpi perfettamente ſimili. Vedremo qui appreſſo come tutti i corpi ſono organizzati, come non ve n' ha alcuno, che non abbia una monade dominante, alla quale ſono tutte le altre ſubordinate; come finalmente nulla accade nel corpo, che non ſia in armonia con quello che accade alla monade dominante, e reciprocamente.

ARTICOLO IV.

Che ciaſcuna monade ha delle percezioni, ed una forza per produrle.

HO ſuppoſto de' rapporti tra le monadi, perchè in fatti molti eſſeri eſiſter non poſſono ſenz' averne. Inoltre, ve n' ha tra i corpi; dunque ve n' ha tra le monadi; imperciocchè non eſſendo i corpi, che aggregati, la ragione delle loro proprietà ritrovarſi deve negli eſſeri ſemplici, di cui ſono compoſti. In ſomma biſogna concepire, che vi ſieno tra le monadi de' rapporti

porti, de' cangiamenti di rapporti, come tra i fenomeni, e che da una e dall' altra parte tutto si faccia nelle medesime proporzioni.

Fin qui sappiamo quello, che le monadi non sono, ma ciò non basta per formarsi un' idea de' rapporti, che vi sono tra loro. Se null' altro assicurar potessimo, se non che non sono nè estese, nè figurate, nè mobili, ec. ne seguirebbe, che non sarebbero nulla in riguardo a noi. La privazione delle qualità fa il nulla, e per essere, fa d' uopo avere qualche cosa di positivo.

Le monadi sono sostanze semplici. La nozione della nostra anima può adunque servir di modello all' idea, che vogliamo formarcene. Non abbiamo, che ad immaginare in ciascuna monade qualche cosa di analogo al sentimento, e a quello, che chiamasi in generale percezione. Ecco quello, che avrà di positivo; proverà de' cangiamenti, quando avrà percezioni differenti.

Ma quale sarà il principio di queste percezioni? Per una parte non ci concepisce, che una monade esser possa alterata, o provare nell' interno della sua sostanza alcuni cangiamenti per l' azioni di un' altra creatura: imperciocchè, essendo semplice nulla può scappare dalla sua sostanza per agire di fuori, e nulla può entrarvi per farla patire. Le monadi non agiscono adunque le une sull' altre, non vi sono tra loro nè azioni, nè passioni reciproche, e per conseguenza, i cangiamenti, che loro avvengono, non hanno per principio qualche cosa, che sia di fuori.

Per l' altra parte, se consultiamo l' essenza delle monadi, non vi ritroveremo niente più

la ragione de' cangiamenti, che loro avvengono. L' essenza non determina in un essere, se non quello, che costantemente a lui s' appartiene; essa determina, per esempio, la possibilità de' cangiamenti; ma perchè un cangiamento è possibile, non è per questo attuale. Conviene adunque riconoscere in ciascuna sostanza un' altra ragione, donde comprender si possa, perchè e come un tal cangiamento diventi attuale piuttosto che verun altro. Ora, questa ragione è quello, che io chiamo forza. Avvi adunque in ciascuna monade una forza, che è il principio di tutti i cangiamenti, che in essa accadono, o di tutte le percezioni, che prova; e si può definire la sostanza quello, che ha in se il principio de' suoi cangiamenti.

Quantunque la nozione della forza appartenga alla metafisica, non è per questa meno intelligibile. Imperciocchè, ciascuno può osservare in se stesso un continuo sforzo, ogni volta che vuole agire. Se per esempio, io voglio scrivere, ed alcuno mi trattenga la mano, fo continuamente uno sforzo; e questo sforzo produce l' azione, subito che si restituisce la libertà alla mia mano; di maniera che finchè lo sforzo continua, io continuo a scrivere, e subito che cessa, io cesso di scrivere. La forza consiste adunque in uno sforzo continuo per agire.

Quindi, quando parlo della forza delle monadi, voglio dire, che v' ha in esse uno sforzo, una tendenza continua all' azione, vale a dire, a produrre in esse un cangiamento, producendo una nuova percezione. Imperciocchè non essendo i cangiamenti di stato, che percezioni, la forza che tende a cangiare lo stato,

non

non tende che à produrre nuove percezioni (a).

Ma poichè ogni essere semplice, è uno, la sua forza è ugualmente una. Non ritrova adunque nulla, che resista allo sforzo, che fa continuamente per agire. Deve per conseguenza produr sempre nuovi cangiamenti. Lo stato delle monadi si cangia adunque continuamente, provano adunque sempre nuove percezioni.

ARTICOLO V.

Dell' Armonia prestabilita.

I fenomeni ci rappresentano della connessione tra tutte le parti dell' universo: ve n' ha adunque tra gli esseri semplici di cui l' universo è formato. Se questi esseri agissero gli uni sopra gli altri, ciò basterebbe per far immaginare e concepire della connessione tra loro. Ma ciò non è: ciascuno ha in particolare una forza che gli è propria, questa forza produce in lui una serie di cangiamenti affatto indipendenti dalle serie, ch' hanno luogo negli altri. Le monadi adunque in questo sistema appariscono come tanti esseri isolati, e che non hanno nessuna connessione. I corpi, per conseguenza, non ne hanno di vantaggio tra di loro, nè colle monadi dominanti colle quali farò vedere, che sono uniti.

Nondimeno, nulla vieta, che le serie di cangiamento abbiano tra loro de' rapporti, e si combinino per tendere ad un fine comune, nell' istesso ordine, come se gli esseri agissero real-

(a) *Questa forza, questa tendenza all' azione, il Leibnitz la chiama ancora* appezito.

mente gli uni fugli altri . In allora si concepisce tra tutte le parti dell' universo un' armonia che ne forma tutta la connessione .

La mia anima , per esempio , o la monade che domina sopra il mio corpo , prova successivamente differenti percezioni , e le proverebbe ugualmente , e nel medesimo ordine , quand' anche unita non fosse ad alcun corpo . Il mio corpo senza riceverne alcuna influenza cangia esso pure continuamente di stato ; e i suoi cangiamenti non sono che l' effetto del suo meccanismo . In somma , tutto si fa nell' anima , come se non vi fosse corpo , e tutto si fa nel corpo , come se non vi fosse anima . Ma v' è dell' armonia tra queste due sostanze , perchè i loro cangiamenti così esattamente si corrispondono , come s' esse vegliassero alla loro scambievole conservazione , agendo l' una nell' altra .

Iddio solo è la cagione di quest' armonia perchè l' ha prestabilita . Non è , ch' abbia egli medesimo determinati i cangiamenti dell' una di queste due sostanze , per fargli accordare con quello , che accader doveva nell' altra : ma ha consultato quello , che accader doveva a ciascuna sostanza possibile , in virtù della forza , che l' è propria ; ed ha insieme unite quelle , nelle quali incontrarsi doveva questo accordo . Supponete un abile artefice , il quale prevedendo tutto quello , che voi domani ordinerete al vostro servitore , faccia un automato , ch' eseguisca i vostri ordini esattamente , e appuntino . Lo stesso avviene nel sistema dell' armonia prestabilita . Quando Iddio sceglie il corpo per l' anima , il corpo , per un effetto del suo meccanismo , eseguisce esattamente gli ordini . Quando l' anima è scelta pel corpo , sembra a vi-

cen-

UNIV. OF CALIFORNIA

venda obbedire, benchè non provi, che i cangiamenti, che produce in essa la forza, che l'è propria.

C' immagineremo l' armonia di tutto l' universo, se ci rappresentiamo tra tutte le sue parti la stessa corrispondenza, che v' è tra il nostro corpo, e la nostra anima. Ma per rendere la cosa più chiara, realizziamo co' Cartesiani il fenomeno del pieno. In questa ipotesi il più minimo movimento deve comunicarsi ad ogni distanza; e l' azione di un corpo sopra uno de' nostri organi non può ristringnersi ad essere soltanto l' impressione di questo corpo, ma dev' essere ancora un' impressione di tutti i corpi dell' universo. Quindi tutte le parti del mondo coesistono, e si succedono in maniera, che le modificazioni di ciascun corpo sono determinate dal mondo intero, vale a dire, che niun corpo non ha una certa figura, nè una certa quantità di movimento, se non perchè se ne ritrova una ragion sufficiente nello stato attuale dell' universo. Se ciò non fosse, questo corpo connesso non sarebbe con gli altri; nè sarebbe parte di questo mondo.

Ora, il fenomeno del pieno è perfettamente analogo alla realità delle cose; n' è la figura. Tutto adunque è connesso nella realità, come tutto apparisce esserlo nel pieno.

Ma conviene tornarsi bene a memoria, che questa connessione non suppone una reale dipendenza tra le sostanze; non la suppone che ideale, e solamente nel senso popolare, e secondo le apparenze può dirsi, che dipendono le une dall' altre. A questo modo si dice col popolo, *il Sole si leva, tramonta*, benchè si pensi con Copernico, che la terra gira.

Essendo le monadi indipendenti le une dall' altre esistono in verità una ad una. Non v' ha adunque nulla nella realità delle cose, che sia composto; nè nulla, per conseguenza, che meriti il nome di tutto, niente più che quello di parte. Quello, che chiamasi *tutto e parte*, sono fenomeni contenuti e racchiusi nella nozione del corpo, e che unicamente resultano dall' armonia prestabilita tra le monadi.

Trasportatevi in un concerto, e considerate i suoni come sparsi nell' aria, ed esistenti indipendentemente gli uni dagli altri; voi non concepite nessuna connessione tra loro. Considerategli in appresso pel rapporto, che hanno al vostro organo, li vedete subito connettersi insieme, e formare dei tutti armonici. Lo stesso è di tutti i fenomeni dell' universo.

CAPITOLO VI.

Della natura degli esseri.

LA forza particolare di un esser semplice, io la chiamo la natura di questo essere. Tutti i cangiamenti, che accadono ad un essere, sono adunque una conseguenza della sua natura. Siccome dall' aggregato di molte monadi nasce il fenomeno del corpo; così dalle forze combinate di queste medesime monadi resulta un altro fenomeno, cioè quello della forza motrice. Questa forza è adunque la natura del corpo, vale a dire, ch' è il principio di tutti i cangiamenti, che si fanno nel fenomeno dell' estensione mobile, e impenetrabile.

Questa forza si conserva sempre la stessa in ciascun corpo; il corpo medesimo non può al-

te-

terarla. Imperciocchè un corpo non può starsene un solo istante senza unire insieme tutte le forze degli esseri semplici, di cui è l' aggregato. Avvi adunque sempre nell' universo una medesima quantità di forza.

Quantunque le forze di tutti i corpi tendano ad un medesimo fine, non tutte vi tendono ugalmente. Sembrano farsi impedimento ed ostacolo le une all' altre, e questo è quello, che produce il fenomeno della forza d' inerzia, o di resistenza.

Quindi per rendere la nozione del corpo completa, conviene aggiugnere all' idee di estensione, di mobilità, e d' impenetrabilità quelle di forza motrice, e di forza d' inerzia. Un corpo è adunque un aggregato di esseri semplici, i quali per l' ordine, che tra loro conservano, producono i fenomeni dell' estensione, della mobilità, dell' impenetrabilità, della forza motrice, e della forza d' inerzia.

Se si fa astrazione dalla forza motrice, si avrà l' idea della materia, vale a dire, di una sostanza estesa, mobile, impenetrabile, e dotata di una forza d' inerzia.

Finalmente, consideriamo la riunione di tutte le forze motrici, ed avremo la natura universale, vale a dire, il principio di tutti i fenomeni dell' universo.

Il Sistema de' Carteſiani è poco filosofico. In luogo di spiegare le cose per via di cause naturali, fanno ad ogn' istante discender Dio nella macchina, ed ogni effetto comparisce come per miracolo. Qui Iddio non fa che creare, e conservare gli esseri semplici, e lascia il rimanente alla natura. E' la natura, che in ciascuna monade, in ciascun corpo, nell' universo

intero è il principio di tutto. E' come un artefice, che lavora sopra la materia che ritrova di già creata. Iddio dà continuamente l' attualità agli esseri semplici, e continuamente la natura produce l' estensione, il moto, e gli altri fenomeni.

ARTICOLO VII.

Come ciascuna monade è rappresentativa dell' universo.

LO stato attuale di una monade è relativo allo stato attuale di tutte le altre. Questo è quello, che mantiene l' armonia dell' universo. Ciascun stato di una monade esprime, e rappresenta adunque i rapporti, che sono tra essa, e il resto delle monadi; e poichè essa continuamente cangia, passa continuamente per nuovi stati rappresentativi. Ora le percezioni, che si succedono in una monade, e i differenti stati, per cui ella sen passa, non sono che una medesima cosa. Ogni percezione è adunque rappresentativa; e poichè è l' effetto della forza della monade, non può meglio definirsi che dicendo, ch' è un atto, con cui una sostanza si rappresenta qualche cosa.

Ma essendo tutto connesso, non v' è ragione per limitare questa rappresentazione. Abbraccia dunque tutto, tende all' infinito. Quindi ogni percezione rappresenta lo stato attuale di tutto l' universo, e perchè questo stato è connesso, col passato, di cui è l' effetto, e coll' avvenire di cui è *gravido* (a), la medesima percezione rap-

(a) Il presente è gravido dell' avvenire. E' questa l' espressione del Leibnitz.

rappresenta il passato, il presente e l' avvenire. Per conseguenza noi ci formeremmo l' idea la più esatta, e la più particolare, e circostanziata dell' universo, se perfettamente conoscessimo lo stato attuale di una sola monade (a).

Nondimeno tutte le monadi non rappresentano l' universo nell' istessa maniera. Ciascuna lo rappresenta secondo il rapporto, in cui è col rimanente degli esseri, e per conseguenza sotto un diverso punto di vista. Non rappresenta immediatamente cose, che non hanno con essa, che un lontano rapporto. Un corpo, per esempio, assai composto, non è immediatamente rappresentato in un esser semplice, ma lo è in un corpo meno di esso composto. Questo in un altro ancora meno, e così successivamente; di maniera che, facendosi la rappresentazione dall' uno all' altro per i più piccioli passaggj, essa perviene di mano in mano fino a' più piccioli corpi possibili, e terminata in un esser semplice.

Esser deve la cosa così pel principio della ragion sufficiente. Imperciocchè, se la rappresentazione passasse da uno ad un altro corpo, il quale non avesse con esso il più prossimo rapporto, vi sarebbe una specie di salto, di cui non potrebbesi render ragione. Quindi è d' uopo conchiudere, che v' ha in ciascuna porzione di materia un numero infinito di corpi, tutti più piccioli gli uni degli altri, e che vanno scemando per infinitamente picciole differenze, infino a quello, che ha il più immediato rapporto

(a) *Questo è quello, che ha fatto dire al Leibnitz, che ciascuna sostanza, ciascuna monade è uno specchio vivente, una concentrazione dell' universo.*

porto coll' eſſer ſemplice . E' queſta la ſola ipoteſi , in cui i paſſaggi repentini , e ſubitanei , non abbiano luogo . Una monade non può adunque rappreſentare l' univerſo , ſenza eſſere unita ad un corpo infinitamente picciolo ; e poichè è proprietà della natura di ciaſcuna monade il rappreſentar ſempre , è parimenti proprietà della ſua natura il non poter mai eſſere ſeparata dal ſuo corpo .

ARTICOLO VIII.

Delle diverſe ſorta di percezioni , e come ciaſcuna ne racchiuda e contenga infinite altre .

Si domanderà peravventura , come una ſoſtanza aver poſſa percezioni , vale a dire , agire , e produrre in ſe dei cangiamenti , che le rappreſentino qualche coſa ſenz' aver coſcienza delle ſue percezioni , nè di quello , che ſi rappreſenta . Ciò avviene , riſponderò io , perchè le ſue percezioni ſono totalmente oſcure . Date della chiarezze ad alcune , eſſa ne avrà incontanente coſcienza ; datene ad alcune altre , la ſua coſcienza ſi dilaterà ancora , e così ſempre più a miſura che un numero maggiore avrà della chiarezza .

Quando , per eſempio , odo il romore del mare , odo ancora quello di ciaſcun' onda . Ma il romore totale è una percezione chiara , di cui ho coſcienza , e il romore di una tale , o tal onda è una percezione oſcura , che ſi confonde nella totale : io non poſſo diſcernerla , e non ne ho coſcienza .

Se il romore di un' onda udir ſi faceſſe ſolo,

la

la percezione non ne sarebbe più confusa con verun'altra; sarebbe chiara, e ne avrei coscienza. Ma il romore di questa onda è parimenti composto di quello, che fa ciascuna particella di acqua; è questa adunque ancora una percezione, che resulta da molte altre, di cui non ho coscienza. Se si scomponessero in questa guisa tutte le nostre percezioni, non ve n'ha alcuna, che non si vedesse risolversi in molte altre, le quali per non poter essere da noi distinte, si confondevano in una sola.

La percezione totale, che resulta dalla confusione di molte altre, io la chiamo confusa. Una percezione esser può adunque chiara, e confusa nel medesimo tempo; è chiara per la coscienza, che ne ho; è confusa, perchè non ne discerno le percezioni particolari, di cui è il resultato. Finalmente diventa distinta a misura che vi discerno un maggior numero di percezioni particolari. La percezione di un albero, per esempio, è distinta, perchè vi discerno un tronco, de' rami, delle foglie ec.

Ma possiam quanto vogliamo scomporre le nostre percezioni, non giugneremo mai a percezioni assolutamente semplici. Ciascuna è come un punto, dove infiniti sentimenti vengono ad unirsi e confondersi insieme. La sensazione di un colore, per esempio, rappresentar non può l'oggetto colorato, se non in quanto che essa si forma dalle percezioni oscure, che rappresentano i movimenti, e le figure, che sono le fisiche cagioni di questo colore. Queste ultime percezioni rappresentar non possono questi movimenti, e queste figure, se non in quanto che resultano esse pure da percezioni oscure, che rappresentano le determinazioni, che il pri-

principio de' movimenti, e delle figure, e così di mano in mano fino alle prime determinazioni delle monadi. Per conseguenza, la sensazione di un colore resulta da una infinita moltitudine di percezioni, che si confondono in una sola. Se le potessimo successivamente distinguere, primieramente il colore sparirebbe, e noi non vedremmo più se non certe parti di estensione figurate e mosse diversamente; subito dopo i fenomeni delle figure e del movimento sparirebbero essi pure alla loro volta, nè altro rimarrebbe che le differenti determinazioni degli effetti semplici. In questa guisa un colore si dilegua e sparisce, quando il microscopio ci fa vedere i colori, la cui mescolanza l' ha formato (*a*).

Vedesi, che in questo Sistema le percezioni rappresentano lo stato reale degli oggetti, e non lo rappresentano. Lo rappresentano con quella infinita moltitudine di sentimenti, di cui non si ha coscienza. Ma se non si ha riguardo che a quello, che vi si discerne, esse non lo rappresentano; non sono che fenomeni o apparenze.

ARTICOLO IX.

Delle differenti sorta di monadi, secondo le differenti sorta di percezioni di cui sono capaci.

PEr l' articolo precedente, le nostre precezioni possono confondersi, o distinguersi all' infinito,

(a) *Mescolate due polveri finissime, e di diversi colori, ne resulterà un terzo colore: ma un microscopio farà ricomparire i due primi.*

stato, secondo che siamo più o meno capaci di discernerle. Se si confondono tutte a segno, che non vi si possa discerner nulla, sono totalmente oscure, e non si ha coscienza di alcuna. Questo è quello, che c' interviene nel sonno. Se per contrario si distinguono tanto, che si osservino ciascuna in particolare, allora si discernono tutte, e non ve n' ha alcuna di cui non abbiasi coscienza. Un essere, che non ha che di queste tali percezioni, vede distintamente tutto quello, ch' è.

Questo stato non si conviene che a Dio: non v' ha creatura, che non ne sia infinitamente lontana. Le nostre sensazioni non rappresentano nulla che confusamente; e se talvolta diciamo, che sono distinte, non si deve intender ciò a rigore, come se distinguessimo tutto quello, che in se racchiudono: ciò significa solamente che ne discerniamo una parte.

Dallo stato, in cui tutte le percezioni sono totalmente oscure, infino a quello, in cui non ve n' ha alcuna, che non sia chiara e distinta, può concepirsi una serie di gradi, che rappresenteranno tutti gli stati possibili, in cui possono ritrovarsi le monadi. Esse non si sollevano al di sopra del primo stato, se non a misura che le loro percezioni si sviluppano, e dispiegano; e ciò è tutto quello, che mette della differenza tra loro. Quindi le differenti sorta di percezioni determinano le differenti classi degli esseri. Negli uni le percezioni sono totalmente oscure; io gli chiamo *entelechie*; negli altri, cominciano ad avere qualche grado di chiarezza, e ad essere accompagnate da coscienza; sono questi le anime; altrove si sviluppano, e dispongano tanto da innalzare le monadi alla

co-

cognizione delle verità neceſſarie ; e ne fanno dell' anime ragionevoli ; finalmente diventano ancora più diſtinte , e faranno paſſar le anime ragionevoli ad uno ſtato ſuperiore a quello , in cui ſono al preſente .

ARTICOLO X.

Delle trasformazioni degli animali .

UN corpo organizzato è quello , le cui parti hanno tra loro un' armonia , che le fa tutte concorrere ad medeſimo fine in un ordine , che non ſembrano agire che dipendentemente le une dall' altre . Il corpo umano , per eſempio , è organizzato , perchè tutto in eſſo è in una proporzione atta a traſmettere , in apparenza all' anima delle percezioni , talvolta oſcure e confuſe ; altre volte chiare e diſtinte fino ad un certo grado . Ora , ciaſcuna monade è unita ad un corpo , col mezzo del quale ſi rappreſenta l' univerſo : ciaſcuna monade ha adunque un corpo organizzato ; ha un aggregato di eſſeri ſemplici , che le ſono ſubordinati . Per queſto riſpetto io la chiamo *entelechia dominante* .

Quindi ſi concepiſce , che nulla è morto nella natura ; tutto è in eſſa ſenſitivo , animato ; ed ogni porzione di materia è un mondo di creature , di anime , di entelechie , e di animali d' infinite ſpezie . Fra tanti eſſeri viventi , ve n' ha pochi , che ſieno deſtinati a comparire ſopra queſto gran teatro , dove rappreſentiamo tanti diverſi perſonaggj ; ma dappertutto la ſcena è la medeſima , naſcono , ſi moltiplicano , e periſcono come noi .

Nulladimeno non v' ha in alcun luogo nè baſci-

scita, nè morte propriamente dette. Poichè è proprietà della natura della monade il rappresentare l' universo, ciascuna è stata unita ad un corpo, per non esserne mai separata. Il concepimento, la generazione, la distruzione non sono che metamorfosi e trasformazioni, che fanno passare gli animali da una all' altra specie. A questo modo un bruco diventa una farfalla. Per conseguenza una macchina naturale non è mai distrutta, quantunque per la perdita delle sue parti grossolane sia ridotta in una picciolezza, che non isfugge meno a' sensi di quella, in cui era l' animale avanti di quello, che chiamiamo nascimento. Per via di diverse trasformazioni spogliasi talvolta di una parte degli esseri, di cui era l' aggregato, ed altre volte ne acquista di nuovi. Quindi apparisce ora estesa, ora ristretta, e come concentrata quando si crede perduta; ma continua sempre ad essere un corpo organizzato. Ciascuna monade sen resta adunque unita ad un corpo, di cui è l' entelechia dominante. Con questo mezzo gli animali sussistono come le anime, e sono indestruttibili.

In queste trasformazioni tutto tende verisimilmente alla perfezione, non solo dell' universo in generale, ma ancora di ciascuna creatura in particolare. Quindi i corpi non si sviluppano, che per trasmettere all' entelechie dominanti delle percezioni sempre più chiare e distinte, e per farle passare da una classe ad una classe superiore.

Le nostre anime non sono adunque create nel momento del concepimento: lo furono col mondo, e sono divenute raggionevoli quando i loro corpi sono stati a sufficienza sviluppati,

per

per trasmetter loro delle percezioni in un certo grado di chiarezza. Non sono nemmeno distrutte al tempo della morte, ma continuando ciascuna ad essere unita al primo suo corpo, conservano la loro personalità, e ne passano ad uno stato più perfetto, che non è quello, che lasciano. Altre monadi, che non sono ancora che pure entelechie, provano esse pure alla loro volta somiglianti trasformazioni (*a*), e queste metamorfosi continueranno per tutta l' eternità.

Tale si è il sistema delle monadi, non v' è nulla, di cui non renda ragione; e difficoltà insolubili in qualunque altro, si spiegano qui nella più intelligibile maniera (*b*). Devesi adunque riguardarlo come qualche cosa di meglio che un' ipotesi.

SE-

(a) *Gottlieb Hanschius riferisce in un commentario, che ha fatto sopra i principj del Leibnitz, che questo filosofo detto gli aveva prendendo del caffè, ch' eravi forse nella sua tazza una monade, che sarebbe un giorno divenuta un' anima ragionevole.*

(b) *Tra le ragioni, sopra le quale il Leibnitz stabilisce il suo sistema, insiste molto sopra il non poter spiegarsi i fenomeni nell' altre ipotesi.*

SECONDA PARTE

Confutazione del Siſtema delle monodi.

HO creduto di dover eſporre a lungo il Siſtema delle monadi, e perchè è tanto curioſo, che merita di eſſer fatto conoſcere, e perchè era queſto un mezzo atto ed acconcio ad aſſicurarne a me ſteſſo l' intelligenza. Se voluto aveſſi riſtrignermi a ſoli principj, che mi propongo di cenſurare, combinate non avrei, nel modo che ho fatto, le differenti parti di queſto ſiſtema, e mi farei talvolta diſcoſtato dal penſiero del ſuo autore. Queſto è quello, che d' ordinario interviene a quelli, che imprendono a confutare le opinioni degli altri. Il Sig. Juſti n'è un eſempio. Egli eſpone per verità il principio, che ſerve di fondamento a tutto il ſiſtema del Leibnitz; ma perchè non ha avuta la precauzione di ſeguire queſto Filoſofo nell' uſo, che ne fa, gli attribuiſce dell' idee, che non ha mai avute, e fa una critica, che non cade ſopra il ſiſtema delle monadi (a).

(a) *Eccone un eſempio: Dopo aver oſſervato con ragione* §. 5. *che gli eſſeri ſemplici riempier non poſſono ſpazio, fa dire al Leibnitz* §. 8. *che dev' eſſervi una ragion ſufficiente, perchè un eſſer ſemplice ſia in un luogo piuttoſto che in un altro; che ciaſcuno di eſſi* §. 14. *occupa un punto nello ſpazio, e che perciò molti inſieme riempiono lo ſpazio, e producono l' eſtenſione.*

Un eſſer ſemplice non riempie ſpazio, *dic' egli* §. 49.; ma molti inſieme riempiono uno ſpazio. Si può egli più manifeſtamente contraddirſi? *Im-*

pie-

ARTICOLO I.

Sopra quali principj di questo Sistema debba fermarsi la censura.

VI sono due inconvenienti da sfuggire in un Sittema; l' uno di supporre i fenomeni, che si vogliono spiegare; l' altro di renderne ragione con

piega molti paragrafi per provare, che ciò è contraddittorio.. Pensa egli adunque, che il Leibnitz abbia potuto cadere in una così manifesta assurdità? Converrebbe avere una gran sicurezza del fatto suo, innanzi di attribuire tali errori ad un uomo di tanto ingegno, e che per ogni rispetto fa molto onore all' Allemagna. Per me, quanto più studio il sistema delle monadi, tanto più veggo, che tutto è in esso connessa. Pecca, ma per alcune parti, a cui il Sig. Justi non ha fatta attenzione. L' esposizione, che ne ho data, basta a far dileguare tutte le contraddizioni, che questo censore si crede di scorgervi. Non pare, che usata abbia tutta la diligenza, e l' attenzione per coglier sempre il pensiero del Leibnitz; e quando lo coglie, lo combatte, ed impugna con ragioni, che non mi sembrano nè molto chiare, nè molto solide.

Per confutare, per esempio, questo principio; vi sono de' composti, dunque vi sono degli esseri semplici, *fa §. 22., 23., 24. un raziocinio, di cui ecco il ristretto. Il semplice è una nozione geometrica, il composto è una nozione metafisica. Ora, se l' oggetto della geometria è immaginario, quello della metafisica è reale. Dunque la conclusione del Leibnitz frammischia qualche cosa d' immaginario a qualche cosa di reale. Dunque è falsa.* Considera-

con principj, che non si concepiscono meglio de' fenomeni. I Cartesiani cadono nel primo, quando dicono, che una sostanza non è estesa, se non perchè è composta di sostanze estese: ma i Leibniziani cadono nel secondo, se quando dicono, che una sostanza non è estesa, se non

perrando con attenzione la spiegazione del composto, *dic' egli* §. 25. non si può pensare a nulla, che condurci potesse all' idea del semplice. Gli esseri composti sono esseri, che hanno parti. La prima conclusione non può adunque esser che questa; dove vi sono de' composti, vi sono ancora parti. Ora, l' idea di parti non ci conduce ancora all' idea del semplice. Gli esseri semplici sono esseri, che non hanno parti; dunque per andare più oltre, converrebbe concludere: dove vi sono parti, non vi sono parti: il che sarebbe una manifesta contraddizione.

L' essenza del composto, *dic' egli ancora* §. 30. consiste necessariamente nella composizione. Ciò, che si presenta il primo al nostro spirito, quando riflettiamo sopra una cosa, e ciò che fa ch' essa è quella ch'è, è la sua essenza. Null' altro che la composizione si presenta il primo al nostro pensiero, quando consideriamo de' composti, e la composizione unicamente è quella, che non fa degli esseri composti. Dunque l'essenza de' composti consiste nella composizione. *Da tali raziocinj inferisce il Sig. Justi, che si può render ragione de' composti, senza ricorrere agli esseri semplici. Per altro, devo avvertire, che questo autore ha scritto in Tedesco; e ch' io giudicar non posso della sua dissertazione, se non dalla traduzione, che l' Accademia di Berlino ha fatto stampare dietro ad essa.*

perchè è l' aggregato di molte ſoſtanze ineſteſe, non concepiſcono meglio la ſoſtanza ineſteſa che quella, che ſi ſuppone realmente eſteſa. Infatti, qual maggior grado di cognizioni ſi avrebb' egli dicendo con eſſo loro, che il fenomeno dell' eſtenſione ha luogo, perchè i primi elementi delle coſe ſono ineſteſi; che dicendo co' Carteſiani, che vi è dell' eſtenſione, perchè i primi elementi delle coſe ſono eſteſi?

Convengo, che il compoſto ſempre compoſto fino nelle ſue più minime parti, o piuttoſto fino all' infinito, è una coſa, in cui lo ſpirito ſi ſmarriſce, e ſi perde. Quanto più ſi analizza queſta idea, tanto maggiori contraddizioni ſembra racchiudere in ſe. Rimonteremo noi adunque ad eſſeri ſemplici? Ma come ce gli immagineremo noi? Negando di eſſi tutto quello, che ſappiamo del compoſto? In queſto caſo egli è evidente, che non ſi concepiſcono da noi niente meglio che il compoſto. Se non ſi concepiſce quello ch' è un corpo, non ſi concepiſce di vantaggio un eſſere, di cui altro non ſi può dire, ſe non che niuna qualità del corpo ſe gli appartiene. Biſogna adunque per concepire le monadi, non ſolo ſapere quello, che non ſono, biſogna ſapere ancora quello, che ſono. Il Leibnitz ha conoſciuto, ch' era per lui una obbligazione il ſoddisfare a queſto doppio oggetto. E perciò ha fatto tutti gli ſforzi, di cui era capace, affine di far conoſcere le ſue monadi per alcune qualità poſitive. Ha creduto di diſcoprirvi due coſe, una forza, e delle percezioni, il cui carattere ſi è di rappreſentar l' univerſo. S' egli dà un' idea di queſta forza, e di queſte percezioni, farà concepire le ſue monadi, ed avrà ragione di ſervirſene per la ſpiegazione de' fe-

nomeni. Ma se questa forza, e queste percezioni sono parole, che nulla offrono allo spirito, il suo sistema diventa del tutto frivolo. Si riduce a dire, che v' è dell' estensione, perchè vi è qualche cosa, che non è esteso, che vi sono de' corpi, perchè v' è qualche cosa che non è corpo ec. Mi ristrignerò adunque ad esaminare quello, che dicono i Leibniziani per comprovare, e stabilire la forza e le percezioni degli esseri semplici.

ARTICOLO II.

Che non si può formarsi idea di quello, che il Leibnitz chiama la forza delle monadi.

PEr giudicare se abbiamo l'idea di una cosa, non si deve spesso che consultare il nome che le diamo. Il nome di una causa nota la indica sempre direttamente: tali sono le parole di *bilancierè*, *ruota* ec. Ma quando una causa è ignota, la denominazione, che se le dà, non indica mai, che una causa qualunque con un rapporto all' effetto prodotto, e si forma sempre dai nomi, che dinotano l' effetto. In questa guisa inventati si sono i termini di forza centrifuga, centripeta, viva, morta, di gravitazione, di attrazione, d' impulsione, ec. Queste parole sono comodissime, ma per vedere, quanto poco acconcie sieno a dare una vera idea delle cause, che si cercano non si ha che a paragonarle co' nomi delle cause note.

S' io dicessi, la possibilità del movimento dell' indice di un oriolo ha la sua ragion sufficiente nell' essenza dell' indice, ma per essere questo movimento possibile non è attuale. E d' uopo

adunque, che siavi nell' orivolo una ragione della sua attualità. Ora questa ragione io la chiamo, *ruote*, *bilenciere*; se dico mi spiegassi in questa maniera, darei io un' idea delle molle, che fanno muovere l' indice?

Una sostanza cangia; v'è adunque in essa una ragione de' suoi cangiamenti. Ne convengo: accordo ancora, che chiamasi questa ragione col nome di forza, purchè con questo linguaggio non si pensi di darmene la nozione.

Ho qualche sorta d' idea della mia propria forza, quando agisco; la conosco almeno per coscienza. Ma quando adopero questa parola per ispiegare i cangiamenti, che accadono all' altre sostanze, non è più questo che un nome, ch' io dò alla causa ignota di un effetto noto. Questo linguaggio ci farà conoscere l' essenza delle cose quando le nozioni imperfette, che ho date delle *ruote*, *de' bilancieri* ec. formeranno degli orivoli.

Se l' anima nostra agisce alcuna volta senza del corpo, forse ci formeremmo un' idea della forza di una monade: ma per quanto semplice ella si sia, dipende così fortemente dal corpo, che la sua azione è in certo modo confusa con quella di questa sostanza. La forza, che proviamo in noi medesimi, non la osserviamo come appartenente ad uno esser semplice; la sentiamo come sparsa in un tutto composto. Non può adunque servirci di modello, per rappresentarci quella, che si accorda a ciascuna monade.

Ma bene spesso basta dare ad una cosa, che conosciamo, il nome di una cosa nota, per immaginarci di ugualmente conoscerle. Nulla ci è più famigliare, quanto la forza, che proviamo

mo in noi ſteſſi ; per queſto i Leibniziani creduto hanno di formarſi un' idea del principio de' cangiamenti di ciaſcuna ſoſtanza. Non ſi deve adunque maravigliarſi ſe s' imbrogliano ſempre più, a proporzione che comprender vogliono di vantaggio la natura di queſta forza. Per una parte, dicono, ch'è uno ſforzo ; e per l'altra, che non trova oſtacoli. Ma per la nozione, che abbiamo di quello, che chiamaſi ſforzo, ed oſtacolo, lo ſforzo è inutile ſubito che non v' è oſtacolo da vincere, e ſuperare. Per conſeguenza, non v' è reſiſtenza negli eſſeri ſemplici, non v' è forza ; o ſe v' è una forza, v'è ancora una reſiſtenza.

Da tutto queſto fa d' uopo conchiudere, che il Leibnitz non è andato niente più innanzi riconoſcendo una forza negli eſſeri ſemplici, che ſe riſtretto ſi foſſe a dire, che v' ha in eſſi una ragione de' cangiamenti, che loro accadono, qualunque ſiaſi queſta ragione. Imperciocchè, o la parola di forza non importa altra idea che quella di una qualunque ragione, o ſe ſi vuole farle ſignificare qualche coſa di più, egli è per un manifeſto abuſo de' termini, nè ſi poſſono far conoſcere l' idee che vi ſi annettono. Veggonſi quì i difetti ordinarj e comuni de' ſiſtemi aſtratti : nozioni vaghe, e coſe, che non ſi conoſcono, ſpiegate da altre, che non ſi conoſcono di vantaggio.

ARTICOLO III.

Che il Leibnitz non prova, che le monadi abbiano percezioni.

LA noſtra anima ha delle percezioni, vale a dire, che prova qualche coſa, quando gli oggetti fanno impreſſione ſopra i ſenſi. Ecco quello, che ſentiamo: ma la natura dell' anima, e la natura di quello, che prova quando ha delle percezioni, ci ſono tanto ſconoſciute ed ignote, che diſcoprir non poſſiamo quello, che ci rende capaci di percezioni. Come adunque l' idea imperfetta, che abbiamo dell' anima, potrebb' ella farci comprendere, che degli altri eſſeri hanno, come eſſa, delle percezioni? Per iſpiegare la natura delle monadi per la nozione della noſtra anima, non ſarebb' egli di meſtieri ritrovare in queſta nozione la natura medeſima di queſta ſoſtanza?

Le monadi, e le anime ſono eſſeri ſemplici. Ecco in che convengono, vale a dire, che convengono in queſto, ch' eſcludono egualmente l' eſtenſione, e le qualità, che ne dipendono, come la figura, la diviſibilità, ec. Ma dal non accordarſi alcuni eſſeri in altro, che nel non avere certe qualità, ne ſegue egli, che accordarſi debbano nell' avere per altri riſpetti le medeſime? queſta conſeguenza ſarebb' ella gran fatto giuſta? le monadi ſono come le noſtre anime, in quanto che non ſono nè eſteſe, nè diviſibili, dunque hanno come eſſe percezioni?

Concludiamo, che per decidere delle qualità comuni alle anime, e alle monadi, non baſta il concepire queſte ſoſtanze come ineſteſe, conver-

reb-

rebbe ancora concepire la natura dell'une e dell'altre. Le spiegazioni del Leibnitz sono adunque anche qui difettose.

ARTICOLO IV.

Che il Leibnitz non dà alcuna idea delle percezioni, che attribuisce a ciascuna monade.

CHe cosa è una percezione? E' come ho qui innanzi detto, quello, che l'anima prova, quando si fa qualche impressione ne' sensi. Ciò è vago, e non ne fa punto conoscere la natura: ne convengo, e dopo questa confessione non si ha più interrogazioni, o ricerche da farmi. Ma voglio attribuire delle percezioni ad un essere diverso dalla nostra anima; mi si dirà, che non basta per darne un'idea, richiamare a quello, che proviamo; e che bisogna farle conoscere ancora in loro medesime. In fatti fino a tanto che non sono conosciute, che per la coscienza, che ne abbiano, non possiamo avere alcun fondamento di attribuirne ad altri esseri, fuori che a quelli, che suppor possiamo, che ne abbiano coscienza.

Se dicesi adunque col Leibnitz, che le percezioni sono i differenti stati, per cui passano le monadi, mi si obbietterebbe, che la parola di stato è ancora troppo vaga. Se aggiugnesi per determinarne il senso, che questi stati rappresentano qualche cosa, e che perciò le monadi sono come specchj, che continuamente riflettono nuove immagini s'insisterebbe ancora. Quali sono, mi si chiederebbe, l'idee che significano *rappresentare*, *specchio*, *immagine* presi nel senso proprio? Figure, quali sono quelle, che rappre-

preſentano la pittura, e la ſcultura. Ma non può eſſervi nulla di ſomigliante in un eſſer ſemplice. Per conſeguenza, aggiugnerebbeſi, voi non prendete queſte parole nel ſenſo proprio, quando parlate delle monadi; ma ſe togliete da loro la prima idea, che avete fatto loro ſignificare, qual è quella, che pretendete ſoſtituirvi?

Di fatto, paſſando queſti termini dal proprio al figurato, non hanno più che un rapporto vago col primo ſenſo, che hanno avuto. Significano, che vi ſono delle rappreſentazioni negli eſſeri ſemplici, ma delle rappreſentazioni affatto diverſe da quelle che conoſciamo, vale a dire, delle rappreſentazioni, di cui non abbiamo idea. Dire, che le percezioni ſono ſtati rappreſentativi, è adunque dir nulla.

Che coſa è in fatto quello, che rappreſenta lo ſtato di una monade? è lo ſtato dell' altre monadi. Quindi lo ſtato della monade A rappreſenta quelli delle monadi B, C, D, ec. Ma io non ho niente più idea degli ſtati di B, C, D, ec. che di quello di A. Per conſeguenza dire, che lo ſtato di A rappreſenta quelli di B, C, D ec. è dire, che una coſa, ch' io non conoſco, ne rappreſenta dell' altre, che non conoſco niente meglio.

Sono propriamente le qualità aſſolute quelle che appartengono agli eſſeri; e che le coſtituiſcono quello che ſono. Inquanto a' rapporti, che in eſſi vediamo, non appartengono a loro; non ſono che nozioni, che formiamo quando paragoniamo inſieme le loro qualità. Biſogna adunque farle dapprima conoſcere per le loro qualità aſſolute. Il fare altrimenti è tacitamente confeſſare, che non ſe ne ha alcuna nozione. Si parlerà de' rapporti, che ſi ſuppongono tra lo-

loro, ma non se ne parlerà, che in una maniera assai vaga. A questo modo potrebbesi pretendere di dar l' idea di molte pitture, dicendo, che si rappresentano reciprocamente le une le altre. Ora il Leibnitz non fa conoscere le monadi per quello che hanno di assoluto. Tutti i suoi sforzi riescono ad immaginar tra loro de' rapporti, ch' egli non sa determinare, che col soccorso de' termini vaghi, e figurati di specchio, di rappresentazione. Non ne ha adunque idea.

L' errore di questo filosofo in questa occasione si è, di non aver fatto attenzione, che de' termini, i quali nel senso proprio hanno un preciso significato, non risvegliano più, se non nozioni vaghe, quando si adoperano nel figurato. Ha creduto di render ragione de' fenomeni, quando non usa che il linguaggio poco filosofico delle metafore; e non ha veduto, che quando uno è costretto a servirsi di tali espressioni, è una prova, che non ha idea della cosa, di cui parla. Questi errori sono ordinarj e comuni a quelli, che fanno sistemi astratti.

ARTICOLO V.

Che non si comprende come esser vi potesse un infinito numero di percezioni in ciascuna monade, nè come rappresentar potessero l' universo.

QUanto più si sforza il Leibnitz per far comprendere quello, ch'egli si crede d'intender per la parola di percezione, tanto più imbroglia, e confonde l' idea, che vuol darne.

La connessione, che v'è tra tutti gli esseri dell' universo, gli fa giudicare, che non vi sia al-

alcuna ragione per limitare e ristringere le rappresentazioni, che si fanno nelle monadi. Ciascuna rappresentazione tende, secondo lui, all' infinito, e ciascuna delle nostre rappresentazioni ne avviluppa, ed avvolge in se infinite altre. Quindi in una monade vi sono infiniti di un infinità di ordini differenti. In A vi è un' infinità di percezioni per rappresentare le percezioni di B, in B un'altra infinità per rappresentare quelle di C, e così all' infinito. A vicenda è rappresentato in B C D ec. E in quella guisa, che questa monade rappresenta tutte le altre, essa è rappresentata in ciascuna; cosicchè non v' ha porzione di materia, in cui non sia rappresentata infinite volte, e che non le somministri un' infinità di percezioni. Scorgesi quindi in quante infinito maniere si combinino le percezioni in ciascun essere.

Vi sarebbero molte osservazioni da farsi sopra l' infinito. Per abbreviare mi ristrignerò a dire, ch' è questo un nome dato ad un' idea, che non abbiamo, ma che giudichiamo diversa da quelle, che abbiamo..... Non offre adunque nulla di positivo, e non serve, che a rendere il sistema del Leibnitz più intelligibile.

Questo filosofo può insistere quanto gli piace sopra la connessione di tutti gli esseri dell' universo; non si comprenderà mai, che si concentrino tutti in ciascuno di essi, e che il tutto sia così perfettamente rappresentato in ciascuna parte, che chi conoscesse lo stato attuale di una monade, vi vedesse un'immagine distinta di quello ch' è l' universo, di quello ch' è stato, e di quello, che sarà. Se questa rappresentazione avesse luogo, ciò non avverrebbe che in virtù della forza, che il Leibnitz attribuisce a ciascuna

na monade: ma questa forza non può produrre nulla di tale.

Ora le monadi agiscono reciprocamente le une sull' altre, di maniera che vi sono tra loro delle reciproche azioni, e passioni. Supposizione che alcuni Leibniziani non rigettano (*a*); ovvero sembra soltanto che così agiscano.

Nel primo caso, si vede in una monade tutta la forza attiva, che ad essa appartiene, e tutto quello che può produrre, supponendo, che non ritrovi ostacolo. Si vede ancora tutta la resistenza, che oppone ad ogni azione, che procedesse da un principio esterno, ma non vi si può vedere lo stato, e la connessione di tutti gli esseri. Questi stati, e questa connessione consistono in rapporti di azione, e di passione. La forza di una monade non produce al di fuori tutto l'effetto, di cui sarebbe capace, non vi produce che un effetto proporzionato alla resistenza, che vi ritrova. Affine di conoscere, come per la sua azione ella è connessa col rimanente dell'universo, non basta vederla, bisogna vedere ancora tutte le altre sostanze. Non si può adunque avere in una sola monade lo stato, e la connessione di tutte le monadi, supposto che reciprocamente agiscano, e patiscano.

Non si può niente più vederlo, se come pensa il Leibnitz, le azioni, e le passioni non sono che apparenti. In questa supposizione una monade non dipende da alcun essere, è da per se stessa, e per un effetto della propria sua forza tutto quello ch' è, e racchiude, e contiene in se il principio di tutti i suoi cangiamenti.

Chi

(a) *Il Sig. Wolf tra gli altri.*

Chi ne vedeſſe una ſola, non indovinerebbe nemmeno, che vi foſſe alcun' altra coſa.

Ma, dirà il Leibnitz, è una conſeguenza dell' armonia preſtabilita, che ciaſcuna monade abbia de' rapporti con tutto quello che eſiſte. Lo accordo; dunque lo ſtato in cui eſſa ſi ritrova, eſprime, e rappreſenta queſti rapporti, dunque rappreſenta l' univerſo intero. Nego la conſeguenza.

Se io diceſſi; il lato di un triangolo ha de' rapporti a due altri lati, e ai tre angoli; dunque queſto lato rappreſenta la grandezza de' due altri, e il valore di ciaſcun angolo in particolare: ſcorgerebbeſi manifeſtamente la falſità di queſta conſeguenza.

Si ſa per ognuno, che per rappreſentarſi una tal coſa, la cognizione di un lato non è ſufficiente. Dico del pari che la rappreſentazione dell' univerſo non può eſſer racchiuſa e contenuta nella cognizione di una ſola monade. In vano lo ſtato di queſta monade ha de' rapporti collo ſtato di tutte le altre; la ſuprema intelligenza medeſima, ſe non conoſceſſe, che quella ſola, diſcoprir non potrebbe nulla di più.

Biſogna alla cognizione di un lato aggiugner quella di due angoli, ſe ſi vuole avere un' idea di tutto quello, che concerne un triangolo; così parimenti per poter diſcoprire lo ſtato attuale di ciaſcun eſſere in particolare, biſogna alla cognizione di una monade, aggiugner quella dell' armonia generale dell' univerſo. Una monade non rappreſenta adunque propriamente il mondo intero, ma per la comparazione, che farebbeſi dello ſtato ſuo coll' armonia generale, potrebbeſi giudicare dello ſtato di tutto quello ch' eſiſte.

Id-

Iddio ha voluto creare il tal mondo; in conseguenza, tutti gli esseri sono stati subordinati a questo fine, e lo stato di ciascuno è stato determinato. E' lo stesso, s' io fermo il disegno di scrivere un numero, quello, per esempio, di 123489., la scelta, e la situazione de' caratteri sono tosto determinati. Iddio ha adunque avuto delle ragioni per disporre gli elementi, siccome io ne ho per ordinare le mie cifre. Le mie ragioni sono subordinate al disegno di scrivere un tal numero, ed uno che ignorasse questo disegno, e non vedesse, che il num. 2., non conoscerebbe alcuna dell' altre parti. Le ragioni di Dio sono subordinate al disegno di creare il tal mondo, e quegli, che ignorasse questo decreto, non potrebbe mai colla perfetta cognizione di una sostanza scoprire sicuramente, non dico lo stato del mondo intero, ma della più minima delle sue parti.

Il Sig. Wolf non ha giudicato bene di accordare delle percezioni a tutte le monadi. Egli non ne ammette che nell' anime. Ma tutto è così ben connesso nel sistema del Leibnitz, che bisogna o ricever tutto, o rigettar tutto.

Per una parte, il discepolo conviene col suo maestro, che le percezioni dell' anima non sono, che i differenti stati, per cui ella passa; e che questi stati sono rappresentativi degli oggetti esterni, perchè se ne può render ragione per lo stato medesimo di questi oggetti. Per un' altra parte ammette in ciascuna sostanza una serie di cangiamenti, ognuno de' quali può spiegarsi per lo stato degli oggetti esterni. Perchè adunque non riconosce egli ancora, che questi cangiamenti sono rappresentativi, perchè nega loro il nome di percezione? Il suo torto è tan-

to maggiore, quanto che è il medesimo principio quello, che produce le percezioni dell' anima, e i cangiamenti degli altri esseri; è quella forza, ch' egli crede essere la proprietà di ciascuna sostanza. Se questa può produrre in alcuni esseri de' cangiamenti, che non sieno percezioni, su qual fondamento potrà egli assicurare, come fa, che l' anima ha sempre delle percezioni?

Il Leibnitz più d' accordo co' suoi principj ammette delle percezioni fino nel corpo. Egli ha in certo modo delle percezioni, dic' egli. E' *incerto modo* ch' egli aggiugne per mitigare ed addolcire la conseguenza, non significa nulla. O la forza motrice, che agisce nel corpo, vi produce de' cangiamenti rappresentativi dell' universo, o no. Nel primo caso, le percezioni hanno luogo, nel secondo non ne hanno.

Ma affinchè questa rappresentazione si trasmetta, senza che vi sia salto, bisogna, che la differenza da un corpo all'altro sia infinitamente picciola, che ciascun corpo organizzato sia composto di corpi organizzati; che fino all' infinito, le più minime parti di materia sieno vere macchine, e che finalmente ciascun corpo abbia un' entelechia dominante, e ciascuna monade un corpo.

Non mi pare, che seguir si possa qui il Leibnitz; non so spezialmente comprendere, che ciascuna monade abbia un corpo. Quelle, donde resultano i corpi meno composti, come potrebbero averne? Io non so concepire la cosa altrimenti, che impiegando l' istesse monadi a due uli, in formare i composti, e in animarli. Ma il Leibnitz non ha mai detto nulla di tale.

Questo filosofo non dà alcuna nozione della for-

forza delle ſue monadi ; non ne dà di vantaggio delle loro percezioni ; non impiega a queſto propoſito , che metafore ; finalmente ſi perde nell' infinito . Non fa adunque conoſcere gli elementi delle coſe , non rende propriamente ragione di nulla , ed è poco appreſſo , come ſe riſtretto ſi foſſe a dire , che v' è dell' eſtenſione, perchè v' è qualche coſa , che non è eſteſa , che vi ſono de' corpi , perchè v' è qualche coſa , che non è corpo ec.

In queſta guiſa, volendo raziocinare ſopra oggetti , che non ſono alla noſtra portata , dopo molti aggiramenti , ci ritroviamo nel medeſimo punto , dond' eravamo partiti .

CAPITOLO IX.

SETTIMO ESEMPIO

Tratto da un' opera , che ha per titolo ,

Della premozione fiſica , o dell' azione di Dio ſopra le creature .

NOn baſta ricorrere alla materia per formarſi un' idea dello ſpirito , o allo ſpirito per formarſi un' idea della materia . Ciò baſtar poteva al Mallebranche , e al Leibnitz ; ma ecco un filoſofo , che ſi mette in maggior libertà . Colla mira di render ragione dell' origine , e della generazione delle noſtre cognizioni , e de' noſtri amori , ſtabiliſce tre principj . Col primo , pretende , che tutte le noſtre cognizioni , e tutti i noſtri amori ſieno tanti eſſeri diſtinti : col ſecondo , vuole , che non acquiſtiamo nuove cognizioni , e che non formiamo nuovi amori , ſe

non in quanto che Iddio ne crea l' essere per aggiugnerlo a quello della nostra anima ; e col terzo ; (immaginato affine di mantenere l' attività dell' anima , che i due altri sembrano distruggere) procura di far vedere , che Iddio creando de' nuovi esseri di cognizione, o di amore , si serve del primo essere della nostra anima per farlo concorrere a questa creazione .

Io non seguirò questi principj in tutte le loro conseguenze ; esaminerò solo , se abbiano i difetti ordinarj e comuni a tutti i Sistemi astratti. L' autore raziocina così per istabilire e provare il primo.

La materia , dic' egli , acquista nuova modalità, senz' acquistare nuovi gradi di essere. Questa pallottola di cera diventa tra le mie dita triangolare , o quadrata . Ma queste figure non sono esseri differenti dalle parti della cera , non sono che le parti diversamente disposte . La varietà ritrovasi adunque unicamente nella situazione delle parti , e gli esseri sono sempre i medesimi , e in numero uguale .

Ma non devo raziocinare così della mia anima . Ella è semplice , non ha parti . Non è adunque la diversa disposizione delle parti , che forma le sue modalità , e le sue differenti azioni , come forma le differenti modalità del corpo . Bisogna , per conseguenza , che le modalità dell' anima sieno differenti gradi di essere ; Vale a dire , che Iddio , il quale non la conserva , se non perchè l' ha creata , la produce ad ogn' istante ora con un certo grado di essere ora con un altro ; e che quando, senza spogliar l'anima di quello , che aveva , le aggiugne nuove modalità , sono queste nuovi gradi di essere, ch' egli le aggiugne .

Quan-

Quando si passa, dice ancora questo scrittore, da una minore o più ristretta cognizione ad una cognizione più grande ed estesa, dall' indifferenza all' amore, dal dolore al piacere, l' anima non resta l' istessa, non passa dal niente; il suo cangiamento è reale. Tuttavia, poichè è semplice, non può realmente cangiare, se non inquanto che riceve qualche grado di esser nuovo, perde qualche grado dell' antico. Imperciocchè, io non concepisco, aggiung' egli modalità realmente differenti in un medesimo essere, che in due maniere: l' una, per la diversa disposizione delle parti, il che non conviene che alla materia: l' altra, per gradi di essere aggiunti, o levati, il che convenir deve all'anima.

Da queste ragioni più o meno spiegate, ed estese ha questo autore conchiuso, che tutte le nostre cognizioni, tutti i nostri amori, tutti i nostri gradi di amore sono altrettanti esseri, o gradi di essere; del che si serve come di un incontrastabile principio.

Quando ho lo spirito ben ripieno di questo sistema, mi formo un vero piacere di aprire, di chiudere, e di riaprire continuamente gli occhj. Ad un semplice batter d' occhio produco, anniento, e riproduco innumerabili esseri. Mi pare ancora ad ogni cosa, che odo, di sentir crescere ed ingrossare il mio essere; se per esempio, odo, che in una battaglia sono rimasti dieci mila uomini sul campo, nell' istesso momento la mia anima cresce di dieci mila gradi di essere per ciascun uomo ucciso. S' ella non aumentasse, e crescesse, che di nove mila novecento novanta nove gradi, non saprei che ne sono periti dieci migliaja: imperciocchè la cognizione della morte di queste die-

ci migliaja *non è un nulla , un niente , una chimera ; ma è un' essere , una realità , un grado di essere* . Tanto egli è vero che in questo sistema l'anima fa suo profitto e si giova di tutto . V' ha quì in vero molta filosofia .

E' gran peccato , che questo sistema sia inintelligibile ; è peccato , che l'autore dar non possa alcuna idea di quegli esseri, che ei tanto vanta , e moltiplica con tanta prodigalità . Comprendiamo noi che ad ogn' istante de' nuovi esseri sieno aggiunti alla nostra sostanza , e non facciano con essa che un solo essere indivisibile? Comprendiamo noi , che si possa levar via qualche cosa da una sostanza , che non è composta , o che aggiugner se le possa qualche cosa , senza che perda della sua semplicità ? Non concepisco , direte voi , che la cosa possa farsi altrimenti . Lo accordo : ma concepite voi, che possa farsi , come voi dite ? Avete voi qualche idea di queste entità aggiunte all'anima, le quali , senza toglierle la sua semplicità , l'aumentarebbero milioni di volte ? No , per certo . Tanto adunque sarebbe il lasciar la questione senza risolverla , che il farlo in una maniera , nella quale nulla comprendiamo nè l' uno nè l' altro .

Ma passiamo al secondo principio . L' Autore vuole provare , ch' è Iddio , che crea tutti gli esseri , di cui l' anima nostra può crescere , ed aumentare ad ogn' istante .

Non si dà , *dic'egli* , *quello* , *che non si ha* , *nè per conseguenza* , *più che non si ha* ; ovvero , per esprimerlo in altro modo , *col meno non si fa il più* . Quindi inferisce, che una intelligenza creata non accrescerà mai da se sola il suo essere ; che non avendo , per esempio , se non quattro gra-

gradi di essere nel momento A, non se ne darà un quinto nel momento B: imperciocchè si darebbe quello, che non ha, darebbe più che non ha; col meno farebbe il più. Se non ha adunque nel momento A, se non la potenza di conoscere, e di amare, non formerà da se sola nel momento B un atto di cognizione, e di amore; poichè per la supposizione, questo atto è un essere, che non ha.

L'autore stende, e rivolge questo raziocinio in mille differenti maniere; e gli applica ancora quest'altro principio, *che una causa contener deve il suo effetto*. Ora, uno spirito, che non ha una cognizione, non la contiene: dunque non se la darà da se solo. Se, per esempio, non ha che una cognizione, non farà mai da se solo un giudizio, nè un raziocinio; imperciocchè per un giudizio si richiedono due cognizioni, e per un raziocinio tre. Ora, uno non contiene due, non contiene tre. Uno spirito, che non ha, che una cognizione, non se ne darà adunque da se solo una seconda, nè una terza.

Questo scrittore raziocina nell'istessa maniera sopra i differenti amori, che nascono nel cuore umano; e conchiude che l'anima non acquista una cognizione, e non forma un atto di amore, se non quando Iddio crea l'essere dell'una e dell'altro, e lo aggiugne alla sua sostanza.

La prima volta che feci l'estratto di questo sistema, applicava, senz'avvedermene, alla potenza, quello, che il suo autore non dice, che dell'atto; e conchiudeva, che l'anima non può darsi un atto di cognizione, o di amore. Non so per qual distrazione mi sia sfuggito questo errore; imperocchè mi credeva di aver letto

questo sistema con attenzione. Feci un nuovo restatto, ma osservai, che doveva starmene avvertito, per non ricadere nel medesimo fallo: Ne cercai la cagione, e credetti di discoprirla, quando, esaminando di nuovo i principj, mi parve ugualmente naturale l' inferirne, che l' anima darsi non potrebbe una cognizione, nè un amore, che il conchiuderne solamente, che non si darebbe nè l' una nè l' altro. Se dicessi, non si dà quello che non si ha, se non si dà più che non si ha, se col meno non si fa il più, se una causa contener deve il suo effetto. Dunque l' anima, che non ha una tal cognizione, nè un tal amore, che ha meno, che questa cognizione, e questo amore, che non contiene nè questa cognizione, nè questo amore, non potrà darsi nè l' una nè l' altro. Se questi principj sono veri, *non si dà quello che non si ha, non si dà più che non si ha; col meno non si fa il più;* questi non lo sembrano meno; *non si può dare quello che non si ha; col meno non si può fare il più*: donde certamente si può conchiudere, che l' anima non potrà darsi una cognizione, nè un amore, che ancora non ha.

Continuava, e diceva: non solamente l' anima non si darà da se sola nè l' uno, nè l' altro, non se li darà nemmeno col soccorso di Dio, non concorrerà alla loro produzione. Per concorrere, non basta, che produca in parte l' atto di cognizione, o quello di amore; bisogna che lo produca per intero, e che sia causa totale come Dio. Ma se non si dà quello che non si ha, come si concorrerà a dar per intero, quello, che non si ha? Se non si dà più che non si ha, se col meno non si fa il più, come si concorrerà a dare per intero

quel-

quello, che non si ha che in parte? Ebbi ricorso all' autore, perchè, colla mira di accordare il suo sistema coll' attività dell'anima, procura molte volte di soddisfare a queste difficoltà. Egl' imprenderà adunque adesso a provare, che Iddio creando in noi un nuovo essere di cognizione, o di amore, si serve de' gradi di essere, che ritrova nella nostra anima, e li fa concorrere a questa produzione. E' questo il suo terzo principio.

„ Si concepisce, dic' egli, (a) senza molta „ difficoltà, che Iddio, operando nell' anima „ tutto quello, ch' ella ha di essere, di cogni„ zione, o di amore, mette in opera i gradi „ di essere, che già vi sono, e fa in guisa, „ che uno di questi influisca realmente nella pro„ duzione di un altro, che un' antica cognizio„ ne influisca nella produzione di una nuova; „ che i gradi, ch' erano già nell' anima, coo„ perino, e contribuiscano con quello, che Id„ dio vi aggiugne, per formare una nuova a„ zione; che in somma Iddio, dando all' ani„ ma tutto quello, ch' ella ha di realità, fac„ cia nondimeno, che le sue azioni sieno real„ mente, fisicamente, immediatamente prodot„ te dall' anima medesima.

Procura ancora di spiegare la cosa nel modo seguente: „ Iddio, dic', egli, trae dal fondo „ dell' anima nostra un nuovo grado di cogni„ zione, che si unisce, s' incorpora coll' antico, „ che lo sviluppa, che lo dilata. Imperciocchè, (cosa che deve notarsi bene) questo „ nuovo grado non è che lo sviluppamento dell' „ antico. Ma quello, che somministra questo

(a) *Tom. 1. pag.* 19. *e* 25.

„ nuovo, si è l' attenzione attuale, e la co-
„ gnizione ponderata, le quali così cooperano,
„ e contribuiscono a questa nuova cognizione.
„ Lo stesso, continua egli, deve dirsi dell'
„ amore; quando amiamo un bene, come no-
„ stro fine, e si tratta di accrescere questo amo-
„ re, gli antichi gradi di amore contribuiscono
„ a formare il massimo amore. E' l' amore pon-
„ derato, voglio dire, la volontà di amare, o
„ l' amore dell' amore, che somministra, e fa
„ uso di questi antichi gradi ".

Reca per esempio l' amore di Dio (*a*), e fa osservare, che avanti di formarlo, ritroviamo in noi l' idea dell' ente infinitamente perfetto, e che amando le creature medesime, amiamo molte delle perfezioni della divinità. Noi vorremmo, dic' egli, posseder le creature veramente, eternamente, immutabilmente, infinitamente. Amiamo adunque la verità, l' eternità, l' immutabilità, l' infinità; nè altro più ci manca che amare le altre perfezioni di Dio, come la sua giustizia, e la sua santità. Ora, per darci questi ultimi amori, Iddio non distrugge i primi, che sono buoni in qualità di esseri. Se ne serve al contrario, del pari che dell' idea dell' ente infinitamente perfetto, e produce per mezzo di essi, e di questa idea quello, che manca a questi amori per diventare l' amore di Dio.

Finalmente egli cerca un' ultima soluzione a questa difficoltà nell'idea dell' essere infinitamente perfetto. Crede, che basti considerar questa idea, per vedere, come le nostre prime cognizioni influiscano nell' ultime. „ Poichè cono-
„ scia-

(a) *Tom.* 2. *pag.* 196.

„ sciamo, dic' egli, (a) il finito per l'infinito, „ tutte le nostre cognizioni si riuniscono in quel„ la dell' essere degli esseri. Quindi, quando „ Iddio ci dà una nuova cognizione, non la „ colloca nell' anima come staccata, e indipen„ dente da questa idea primitiva, la trae da „ questa cognizione fondamentale, fa, che que„ sta idea innata si stenda, si sviluppi, e si ac„ cresca, e fa con questo mezzo, che l' anima „ sia una vera, reale, ed efficiente cagione ".

Queste risposte mi somministrarono una nuova materia da riflettere. Sì, dissi io, concepisco senza molta difficoltà, che una cognizione, e un amore possono contribuire, e contribuiscono effettivamente ad un' altra cognizione e ad un altro amore; ma ciò non è, se non allora quando consulto l' esperienza, che ogni giorno me lo appalesa e manifesta. Per contrario, secondo i vostri principj, la cosa mi sembra del tutto inconcepibile.

La mia anima (lo suppongo con voi) non ha che quattro gradi di essere nel momento A; trattasi, che ne abbia cinque nel momento B. Ora, ella non ha questo quinto grado; nessuno de' quattro primi lo contiene; dunque nè essa, nè i quattro primi gradi formeranno il quinto; se Iddio medesimo non lo produce: Voi ne siete meco d' accordo. Ma aggiungo, che Iddio creandolo non farà, ch' essa se lo dia, o che concorra alla sua produzione; imperciocchè Iddio impiegherebbe inutilmente la sua onnipotenza per farmi dare quello, che non ho. Iddio non può fare, che un principio vero diventi falso, il che tuttavia avverrebbe, se da lui di-

pen-

(a) *Tom.* 2. *pag.* 336.

pendeſſe, che l' anima ſi deſſe quella, ch' ella non ha, o più che non ha.

Quanto più conſidero di nuovo le voſtre parole, tanto maggiori difficoltà vi ritrovo. Iddio, dite voi, *mette in opera i primi gradi di eſſere, che ſono già nell'anima*. Non ſi crede egli a queſto linguaggio, che non vi ſia, ſe non lui che agiſca, e che i primi effetti ſieno nelle mani di Dio come qualche coſa di puramente paſſivo, come l'argilla tra le mani del vaſajo? Voi aggiugnete, *che Iddio fa in guiſa*, che i gradi *ch' erano anticamente nell' anima, cooperino, e contribuiſcano con quello, che Iddio vi aggiugne per formare una nuova azione*? Scopro qui tre coſe. La cooperazione degli antichi gradi di eſſere. 2. quello, che Iddio aggiugne. 3. l' azione, che ne reſulta. Quindi appariſce, che non vi ſono più qui due cauſe, di cui l' una è ſubordinata all' altra, e che producono ciaſcuna per intero la ſteſſa ed unica azione: ma ſono due cauſe parallele, che ne ſono ciaſcuna una parte. Imperciocchè, la cooperazione degli antichi gradi, e quello, che Iddio aggiugne, ſono due coſe diſtintiſſime. Ora, o la cooperazione degli antichi gradi produce qualche coſa, o no. Ma che coſa produrrebb' ella? Non quello, che Iddio aggiugne, Iddio ſolo può eſſerne la cauſa. Forſe un qualche altro eſſere? Ecco adunque qualche coſa, che s' appartiene alla creatura, e ch' ella produce da ſe ſola. Non produrrà ella niente? Ella non fa adunque niente, non ha neſſuna parte nell' azione.

Ovvero ancora, gli antichi gradi contengon eglino per intero l' eſſere dell' azione? La loro operazione lo produrrà adunque da ſe ſola; ed è inutile, che Iddio vi aggiunga del ſuo. Non lo

lo contengono eglino per intero? La lor operazione non lo produrrà adunque per intero, nemmeno col soccorso di Dio.

Ma di più, che cosa è quello, che Iddio aggiugne, e ch'è tanto distinto nella cooperazione degli antichi gradi? E' egli ciò la nuova azione, o n' è egli l' essere? In questo caso, il senso della vostra frase (se pur ne ha alcuno) è per lo meno assai confuso ed intralciato: ed ecco come si dovrà interpretarla, ed esprimerla. *Iddio fa in guisa, che gli antichi gradi di essere cooperino colla nuova azione, ch' egli medesimo aggiugne, per formare questa medesima azione.* Aggiugnere un' azione avanti di formarla! Ecco quello, ch' io non intendo. Se è aggiunta, ella è formata; e la cooperazione degli antichi gradi diventa inutile alla sua produzione.

Finalmente, quello, che Iddio aggiugne, farà egli qualche cosa di meno, che non è l' azione, che non è l' essere dell' azione? L' azione non ne resulterà adunque mai; imperciocchè *col meno, non si fa il più*. O se ne resulta, gli antichi gradi prodotto avranno qualche cosa, che non contenevano; avranno fatto qualche cosa senza il soccorso di Dio: che cosa è adunque ancora un corpo, che Iddio aggiugne secondo il vostro Sistema?

Le altre spiegazioni non sono niente più felici. Iddio trae, secondo voi, un nuovo grado di essere dal fondo della nostra anima, e questo nuovo grado non è che lo sviluppamento dell' antico. Ma non si trarrà mai dal fondo della nostra anima, se non quello, ch' essa contiene. Si potrà quanto si vuole, sviluppare un essere; non ne uscirà mai, se non quello, che in se racchiude. L' esatta attenzione della mia ani-

anima, alla quale voi avete ricorso; o la sua cognizione ponderata non farà mai pullulare dal suo proprio fondo il minimo grado di cognizione, quando non vi sarà. Dico lo stesso del vostro *amore ponderato*, *volontà di amare*, *amor dell' amore*. Quando gli deste ancora un maggior numero di volte il possente nome di *amore*, egli non avrebbe per questo maggior potere di trar fuori dalla mia anima quello, che, secondo i vostri principj, non vi si trova. Inoltre, quest' attuale attenzione, questa cognizione, questo amor dell' amore, sono, secondo voi, altrettanti effeti. Ora io chiedo, come l' anima ha ella contribuito alla loro creazione? Avrete voi ricorso ad un' attenzione, ad una riflessione, e ad un amore, che preceduto abbiano e sieno stati innanzi?

In quanto all' esempio, che andate a cercare nell' amore di Dio (esempio, più atto ad oscurare, che a rischiarare il vostro suggetto) voglio concedervi, che noi amiamo Dio amando le creature; voglio, che amiamo l' immutabilità, l' eternità ec. Benchè questa maniera di raziocinare mi sembri più ricercata che solida: per lo meno egli è certo, che noi non amiamo allora tutte le perfezioni della divinità. Che potete voi adunque ragionevolmente conchiudere, se non che i primi amori entreranno nella composizione dell' amore di Dio, quando questo occuperà il nostro cuore. Ma ciò, secondo voi, non basta: volete ancora, che l' amore dell' immutabilità, e dell' eternità produca l'amore della santità, e della bontà, benchè non ne racchiuda, e contenga in se la realità; ed una causa debba, secondo i vostri principj, contener tutto l' essere del suo effetto.

Non

Non conviene, direte voi, raziocinare sopra lo spirito come si raziocina sopra la materia. Entrano molte parti di materia nella composizione di un corpo, ma non influiscono le une nell' altre. Non è così dell' anima, ella è semplice; e del nuovo grado di essere di cognizione, o di amore coll' antico, non si forma che un solo essere. Ma perchè, e come questa semplicità può ella fare, che un primo grado di essere influisca nel secondo, e lo produca tutto intero? Perchè, risponderete voi, *questo non è che lo sviluppamento di quello, e perchè non v' ha un commercio reale, e una vera e sostanziale comunicazione dell' uno all' altro.*

Ecco delle parole, che equivagliono certamente ad una dimostrazione. Potrei tuttavia domandare, se questo commercio, e questa comunicazione si ritrovino tra questi esseri avanti, o dopo la produzione de' nuovi, o nel momento istesso della loro creazione. Se avanti, come può esservi qualche commercio, e qualche comunicazione tra esseri, ch' esistono, ed esseri che non esistono? Se dopo; i nuovi sono adunque di già prodotti. Per conseguenza, questo commercio, e questa comunicazione vengono troppo tardi, per far influire i primi nella produzione degli ultimi. Finalmente, se pretendete di stabilire questo commercio tra gli uni e gli altri nel momento istesso della creazione: ben lungi che riguardarlo si possa come una influenza per parte degli antichi, suppone al contrario i nuovi, prodotti da un principio a noi estraneo. Aver commercio con un essere, o contribuire alla sua creazione sono due cose assai diverse.

Ma non voglio insistere: non dirò nemmeno nul-

nulla del principio, di cui vi servite, *che noi conosciamo il finito per mezzo dell' infinito*; è questo un errore, prodotto del pregiudizio dell' idee innate. Vi farò solo osservare il linguaggio che vi fa tenere la vostra immaginazione. Esseri semplici, che si stendono, si dilatano, si sviluppano, crescono, e s' incorporano insieme: creature spirituali, le quali, non avendo che quattro gradi di essere, non possono da se sole darsene un quinto, possono tuttavia, dilatandosi, stendendosi, sviluppandosi, somministrare con quello, che Iddio aggiugne, questo grado; cooperare colla loro attuale attenzione, col loro amore ponderato, colla loro volontà di amare, col loro amore dell' amore, all' intera produzione di questo nuovo essere; ponno alla fine trarlo dal proprio fondo, dove non vi era: esseri semplici, da cui si può levare, e a' quali si può aggiugnere senza timore di nuocere alla loro semplicità . . . Altro non vi mancava che mettere tra gli antichi gradi di essere dell' anima, e i nuovi, che in essa sono prodotti, un commercio reale, e una vera e sostanziale comunicazione degli uni con gli altri.

Io raziocinava così, e vedendo la confusione, le oscurità, e le contraddizioni di questo Sistema sempre più mi persuadeva, che i principj astratti non sono atti ad illuminare lo spirito, e che sarebbe mille volte meglio, confessare, che s' ignorano le cose, che cercar di conoscerle col loro mezzo.

Mi fermai, e mi astenni dal seguire l' autore di questo Sistema nelle applicazioni, che fa de' suoi principj alla libertà, e alla grazia. Non può credersi, quanti Sistemi sieno stati inventati sopra di questo suggetto. Sono tutti fondati

sopra principj astratti. Per giudicare de' loro abusi, non si ha gittar gli occhj sopra le controversie, e le discordie, che cagionato hanno nella Chiesa. Perchè i Teologi non si ristringono eglino a quello, che insegna la fede, e i Filosofi a quello, che mostra l' esperienza?

CAPITOLO X.

OTTAVO ED ULTIMO ESEMPIO

Lo Spinosismo confutato.

UNa sostanza unica, indivisibile, necessaria, dalla cui natura necessariamente derivano tutte le cose, come modificazioni, che n' esprimono l' essenza, ciascuna alla sua maniera; ecco secondo Spinosa l' universo.

L' oggetto di questo filosofo si è, di provare, che non v' è che una sola sostanza di cui gli esseri, che noi prendiamo per altrettante sostanze, non sono che le modificazioni; che tutto quello, che avviene, è una conseguenza ugualmente necessaria della natura, e della sostanza unica; e che per conseguenza non v' è nessuna differenza tra il bene e il male morale.

Io non imprendo a fare un estratto dell' Etica di Spinosa; sarebbe difficile, od anche impossibile il riuscirvi con soddisfazione di tutti i lettori. Tradurrò letteralmente la prima parte, perchè contiene i principj di tutto il Sistema; ne peserò tutte l' espressioni, analizzerò tutte le proposizioni in essa racchiuse e esposte. Il mio disegno nel fare delle censure, ch' eluder non si possano, si è, di dare un manifesto esempio della maniera, con cui si fanno i sistemi astratti,

ti, e degli abusi, in cui essi traggono. Si conoscerà, che non v' ha opera più atta e valevole a far questo quanto quello di Spinosa.

Il titolo annunzia dimostrazioni geometriche. Ora, due condizioni sono principalmente essenziali a queste sorta di dimostrazioni; la chiarezza dell' idee, e la precisione de' segni. La questione si è di sapere, se Spinosa adempiute le abbia.

ARTICOLO PRIMO

Delle definizioni della prima parte dell' Etica di Spinosa.

DEFINIZIONE PRIMA.

„ PEr quello, ch' è causa di se stesso, io „ intendo quello, la cui essenza contiene l' esi„ stenza; ovvero quello, di cui concepir non „ si può la natura, che non si concepisca esi„ stente. "

Causa di se stesso. L' espressione non è esatta. La parola di *causa* dice relazione a qualche cosa di distinto da se, imperocchè un effetto non si produce da se medesimo: ma la scelta di una parola è libera. Io non censuro adesso Spinosa, se non per far vedere, che se in progresso non dico nulla di molte altre maniere di parlare ugualmente poco esatte, non è, perchè mi sfuggano, ma perchè trascuro di entrare in particolarità, che sembrar potrebbero frivole, e di niuna importanza. Intenda adunque egli pure per causa di se stesso quello, di cui non si può intendere la natura, senza che si concepisca esistente; ma gli sovvenga di non servirsi di

di questa espressione e della sua definizione, se non allora che concepirà la natura di una cosa, e vedrà, che l'esistenza è in essa contenuta, e racchiusa. Sarebbe poco ragionevole applicare il titolo di causa di se stesso ad una cosa di cui non si conoscesse la natura.

DEFINIZIONE II.

„ Dicesi, che una cosa è finita nel suo ge-
„ nere, quando può essere terminata da un' al-
„ tra della medesima natura. Dicesi, per esem-
„ pio, che un corpo è finito, perchè se ne
„ concepisce da noi sempre un più grande.
„ Così un pensiero è terminato da un altro
„ pensiero, ma un corpo non è terminato da
„ un pensiero, nè un pensiero da un corpo "

Che cosa s' intende egli di dire Spinosa con questa osservazione, *un corpo non può essere terminato da un pensiero, nè un pensiero da un corpo*? vuol egli dire, che un corpo, quantunque finito nel genere di corpo, non è finito nel genere di pensiero, perchè non può essere terminato da un pensiero: e che un pensiero, quantunque finito nel genere di pensiero, non è finito nel genere di corpo, perchè non può essere terminato da un corpo? Qual linguaggio! E' egli d' uopo di tanti sforzi per far conoscere quello, ch' è una cosa finita?

Inoltre, che fa alla limitazione di una cosa ch' ella sia, o non sia terminata da un' altra della medesima natura? Qual necessità v' è per giudicare, se un essere è finito, di aver considerazione e riguardo alla natura di quello, ch' è fuori di lui? Non basta egli considerar quel-

forme, e che mi sfida a coglierlo, ed afferrarlo sotto ad alcuna: mi spiego.

Può dirsi delle figure, come delle sostanze, che sono *quello, che conserva delle determinazioni essenziali, e degli attributi* ec. Nozione tanto vaga, che chi non ne avesse veruna altra, non avrebbe, per verità, l' idea di alcuna figura. Questa nozione varia: qui è una determinazione, là è un' altra; e il Proteo prende dappertutto differenti forme. Nondimeno egli non mi sfugge mai, e posso coglier sempre la determinazione essenziale di ciascuna figura. Ma egli è tanto sottile e destro quando si trastulla, e si diverte tra le sostanze, che sparisce, e si dilegua sempre nel momento che mi credo di averlo colto. Niun filosofo può ritenerlo e fissarlo, e mostrare la determinazione essenziale di una qualunque sostanza. In questa guisa un uomo, il quale non conoscesse le figure, che per la nozione vaga che ne ho data, sarebbe incapace d' indicare la determinazione essenziale di una sola.

Ma perchè uscir fuori della metafisica, e andar a prendere nella geometria esempj di un' affatto diversa natura? Perchè non condurci a questa prima determinazione con analisi esatte della sostanza? I tentativi sarebbero inutili e soverchj. Non saremo mai condotti, se non a qualche cosa, che non si conosce, e alla quale si daranno i nomi di *essenza*, *di determinazione essenziale*, *di appoggio*, *di sostegno*, *di sostanza*: ma questo non è che far delle parole.

Non osserviamo in tutto quello, che viene a nostra cognizione differenti qualità: queste qualità si dividono, si distribuiscono diversamente, si riuniscono in diversi punti, e formano

mano una moltitudine di oggetti distinti : diamo loro i nomi di *modo*, *modificazione*, *accidente*, *proprietà*, *attributi*, *determinazione*, *essenza*, *natura*, secondo i rapporti, sotto i quali li vediamo, o crediamo di vederli.

Ma non possiam discoprire quello che serve loro di base. Ora, se per l'idea di sostanza s'intende l'idea di alcune qualità unite e raccolte in un qualche luogo, noi conosciamo quello, che s'intende per sostanza; ma se s'intende la cognizione di quello, che serve di fondamento all'unione di queste qualità, lo ignoriamo affatto.

Questa distinzione basta per dimostrare, che non è questa che una questione di parola; e se si volesse intendersi non vi sarebbe più disputa. Il Descartes non dubitava di non conoscere la sostanza; nondimeno confessa la sua ignoranza quando prende questa parola nel senso, nel quale io dico, che non ne abbiamo nessun' idea (*a*).

La sostanza, per ritornare alla definizione di Spinosa, non si concepisce adunque per se stes-

sa;

(a) „ *Perchè scorgiamo*, dic' egli, (risp. alla „ 4. objez.) *alcune forme o attributi, ch' esser* „ *attaccati a qualche cosa per esistere, chiamiamo* „ sostanza *quella cosa, alla quale sono attaccati.* „ *Potremmo parlare ancora della sostanza, dopo* „ *averla spogliata di tutti i suoi attributi; ma al-* „ *lora distruggeremmo tutta la cognizione, che ne* „ *abbiamo, e non concepiremmo chiaramente, e* „ *distintamente il significato delle nostre parole. Si* „ *esprime ancora nell' istessa guisa nella quinta de-* „ *finizione delle sue meditazioni, disposte secondo* „ *la maniera de' geometri.*

sa ; non si concepisce nemmeno ; ma ce la immaginiamo per servire di legame, di sostegno alle qualità, che si concepiscono ; e l' idea vaga, che ne dà l' immaginazione, non ha potuto esser formata, senza che abbiansi anticipatamente conosciute molte altre cose.

Concludiamo, che Spinosa non ha dato idea della cosa, ch' egli vuole far significare alla parola *sostanza*. Per conseguenza, nulla è più frivolo quanto le dimostrazioni, ch' egli darà qui appresso. Aggiugnete, che l' ambiguità di questa espressione scolastica *in se* è quanto mai esser si possa accorcia ed accomodata al disegno, che si propone Spinosa, di provare, che la sostanza è di sua natura indipendente.

DEFINIZIONE IV.

„ Intendo per attributo quello, che l' intel-
„ letto si rappresenta come costituente l' essen-
„ za della sostanza.

Spinosa dice in altro luogo (*a*) ch' egl' intende per attributo *tutto quello, che si concepisce per se, di modo che l' idea che se ne ha, non contenga, e racchiuda l' idea di un' altra cosa. L' estensione, aggiungn' egli, si concepisce per se medesima, e in se medesima, ma non il moto, imperciocchè si concepisce in un altro, e la sua idea contiene, e racchiude quella dell' estensione.*

Ecco adunque la sostanza, e l' attributo, che non sono che una medesima cosa. Spinosa ne conviene (*b*), e dice, che non distingue questo sil-

(a) *Lettera* 2. *dell' opere post.* pag. 397.
(a) *Let.* 27. pag. 463.

ultimo se non per rapporto all' intelletto, il quale attribuisce una certa natura alla sostanza.

La parola *essenza* significa senza dubbio ancor essa la stessa cosa, che quella di *sostanza*, eccetto che per rapporto all' intelletto, che considera l' essenza non può esistere, nè essere concepita (*a*).

I segni de' geometri hanno non solamente differenti significati per rapporto alle cose; per questo tutto quello, che dimostrano de' loro segni, trovasi dimostrato degli oggetti medesimi, supposto ch' esistano. Nulla sarebbe più frivolo delle loro dimostrazioni, se i loro termini non avessero differenti sensi se non per rapporto all' intelletto. Inventi Spinosa per una medesima cósa quanti nomi a lui piace, non proverà nulla, ovvero mostrerà soltanto, quale sarebbe la natura degli esseri, se fosse tale, qual egli se l' immagina: il che interessar deve poco il suo lettore.

Nulla fa meglio conoscere la debolezza dello spirito, quanto gli sforzi, che fa per oltrepassare i limiti, che gli sono prescritti. Benchè non abbiasi alcuna idea di quello, che chiamasi *sostanza*, si ha tuttavia inventata la parola *essenza* per significar quello, che costituisce la *sostanza*, e perchè non si sospetti, che questo termine medesimo sia vuoto di senso, si ha ancora inventato quello di *attributo* per significare quello, che costituisce l' essenza. Finalmente quando si può fare a meno di queste distinzioni, si accorda, che la sostanza, l' essenza e l' attributo non sono che una medesima cosa. In quella

(a) 2. *Par. defin.* 3. pag. 40.

guisa un laberinto di parole serve a nascondere la profonda ignoranza de' metafisici.

Se, come credo di averlo provato, non conosciamo la sostanza, e se, come ne conviene Spinosa, la sostanza, e l' essenza, e l' attributo non sono realmente che una medesima cosa, questo filosofo non ha niente più idea dell' attributo, e dell' essenza, che della sostanza medesima.

Si può osservare, che gli altri filosofi distinguono l' attributo dall' essenza. Lo definiscono quello, che necessariamente deriva dall' essenza.

DEFINIZIONE V.

„ INtendo per modo le affezioni di una so-
„ stanza, o quello, ch' è in un altro, per via
„ del quale si concepisce. Siamo tanto lontani
„ dal concepire i modi per via di un altro, che
„ non abbiamo idea del suggetto, che serve
„ loro di sostegno, e per via del quale, secon-
„ do questa definizione, si dovrebbero conce-
„ pire. Per contrario non immaginiamo il sug-
„ getto, se non dopo aver concepiti i modi.
„ Il moto, per recare un esempio di Spinosa (a)
„ si concepisce nell' estensione, ma non si con-
„ cepisce per via di essa. Imperciocchè la sua
„ nozione racchiude in se qualche cosa di più,
„ che quella dell' estensione.

O ci formiamo l' idea di un modo per l' impressione, che riceviamo dagli oggetti; o per le

(a) *Vedete quello, che s' è qui innanzi osservato sopra l' antecedente definizione.*

le astrazioni, che da noi si fanno, riflettendo sopra queste impressioni. Nell' uno e nell' altro caso, egli è evidente, che il modo è conosciuto indipendentemente dall' idea del suo suggetto. Propriamente le sostanze non ci affettano, o colpiscono, se non co' loro modi; non vengono alla nostra cognizione, che per mezzo di essi. E' adunque cosa assai ridicola il supporre, che il modo non si concepisca, che per mezzo della sua sostanza.

Se Spinosa ha definito il modo, *quello, che si concepisce per via di un altro*, non è, ch' egli abbia riflettuto alla natura della cosa, ma ha voluto opporre il modo alla sostanza, che definita aveva per *quello che si concepisce per se medesimo*. Ora, opponendo l' uno all' altro, suppone facilmente, che la sostanza esista per la sua propria natura. Perchè in fatti il modo è egli in un altro, per via del quale si concepisce? Perchè ne dipende. Dunque la sostanza, essendo in se stessa, non dipende che da se, vale a dire, ch' è, secondo Spinosa, indipendente, necessaria ec. Quando si suppone nelle definizioni quello, che si ha disegno di provare, non è molto difficile il fare delle dimostrazioni.

DEFINIZIONE VI.

„ INtendo per Dio un essere assolutamente in-
„ finito; cioè a dire, una sostanza, che rac-
„ chiude in se un' infinità di attributi, ciascu-
„ no de' quali esprime un' essenza eterna ed in-
„ finita.

SPIE-

SPIEGAZIONE.

„ Dico assolutamente infinito, e non nel „ suo genere; imperciocchè può negarsi un' in- „ finità di attributi di tutto quello, che non è „ infinito, che nel suo genere. Ma quando una „ cosa è assolutamente infinita, tutto quello che „ esprime un' essenza, appartiene alla sua, e non „ può negarsene nulla ".

Spinosa è assai fortunato, maneggiando con tanta facilità l' idee dell' infinito. Confesso, ch' io duro fatica a seguirlo; e che quando egli parla di un attributo, ch' esprime un' essenza eterna, ed infinita, non ritrovo nella parola *esprime*, che un termine figurato, che nulla presenta di esatto.

In quanto all' idea, ch' egli pretende di avere dell' infinito, è questo un errore comune a molti altri filosofi.

Sarebbe troppo lungo il distruggerlo; osservo soltanto, che Spinosa prende bene le sue precauzioni, per poter conchiudere dalla sua definizione tutto quello, che gli sarà giovevole e vantaggioso: imperciocchè, secondo la sua definizione, Iddio non è assolutamente infinito, se non perchè non se ne può negar nulla, e se ne può affermare ogni cosa.

DEFINIZIONE VII.

„ Una cosa si chiama libera, quando esiste „ per la sola necessità della sua natura, e non „ è determinata ad agire, che da se stessa: ma „ è ne-

„ è necessaria, o piuttosto sforzata quando è „ determinata da un' altra ad esistere, e ad agi- „ re in una certa e determinata maniera. "

Le definizioni di parola, sono, si dice, arbitrarie, ma bisogna aggiugnere per condizione, che non se ne abusi. Vedrassi trappoco, che Spinosa ha in mira di provare, che tutto è necessario.

DEFINIZIONE VIII.

„ PEr l' eternità, io intendo l' esistenza me- „ desima, in quanto che si concepisce, che ne- „ cessariamente derivi dalla sola definizione di „ una cosa eterna.

Questa definizione è singolare. Non si direbb' egli, che una cosa eterna è meglio conosciuta che l' eternità? Ecco la spiegazione, che l' autore aggiugne: non isparge un gran lume sopra la definizione.

SPIEGAZIONE.

„ IMperciocchè una tale esistenza si concepi- „ sce non meno che l' essenza delle cose, come „ un' eterna verità. Per questo non può spie- „ garsi nè per la durata, nè pel tempo, ben- „ chè si concepisca, che la durata non racchiu- „ de in se nè principio, nè fine. "

Ecco le definizioni della prima parte dell' Etica di Spinosa: Ben lungi dall' essere tanto esatte quanto lo richiede la geometria, vedesi, che non è questo che un gergo accreditato presso gli scolastici.

AR-

ARTICOLO II.

Degli Assiomi della prima parte dell' Etica di Spinosa.

Assioma Primo.

„ Tutto quello ch' è, è in se, o in un' al-„ tro. "

L' ambiguità di questo assioma fa temere, che non si confondano i modi, che si dice essere in un altro con tutto quello, ch' è dipendente; e la sostanza, che si dice essere in se stessa, con quello, ch' è dipendente. Allora non sarebbe difficile provare, che gli esseri finiti non sono che i modi di una sola sostanza necessaria.

Secondo il linguaggio di Spinosa questo assioma si applica naturalmente alle cose, quali si suppongono nella natura; per renderlo più esatto, converrebbe esprimersi in guisa che intenderlo non si potesse, che della maniera, con cui si concepiscono da noi le cose. Se non si prende questa precauzione, si correrà il rischio di sostituire le proprie sue immaginazioni in luogo della natura. Questo è quello, da cui Spinosa non cerca di guardarsi, e difendersi. Io direi adunque: *tutto quello, che da noi si concepisce, se lo rappresentiamo in se, o in altro*, vale a dire, *come soggetto, o come qualità di un soggetto*. Ma in allora l' uso di questo assioma sarebbe limitatissimo; imperciochè non lo potremmo ragionevolmente applicare, se non alle cose, che conosciamo. Quindi diverrebbe inutile al disegno di Spinosa.

ASSIOMA II.

„ QUello, ch' esser non può concepito per „ via di un altro, esser deve concepito „ per se stesso. "

Ciò sarebbe vero, se non vi fossero delle cose, che da noi non si concepiscono nè per se stesse, nè per via di altre.

Per quanto io posso comprenderlo, una cosa è concepita per se stessa, quando se ne ha immediatamente l' idea; e lo è per via di un' altra, quando l' idea n' è contenuta, e racchiusa in quella di un' altra, che si conosce. Ora, dal non trovarsi l' idea di una cosa in alcuna di quelle, che di già si hanno, non ne segue, che averla si debba immediatamente: si può non averla per niente affatto.

O Spinosa prende la parola *di concepire* per rapporto a noi, nel qual caso egli ha torto di non osservare, che vi sono delle cose, che da noi non si concepiscono; vale a dire, delle quali non possiamo formarci idea: o prende questa parola per rapporto ad un' intelligenza, che abbraccia tutto, e vede tutte le cose, quali sono, nel qual caso questo secondo assioma è vero; ma non s' appartiene a Spinosa il farne l' applicazione.

Vi sono due linguaggi, che si dovrebbero accuratamente distinguere; l' uno si applica alle cose; e questo sarebbe quello dell' intelligenza suprema; l' altro non si applica che alla maniera, con cui da noi si concepiscono, e questo è il solo, di cui dovremmo servirci. Ma Spinosa li confonde sempre. E' questa un' osservazione che dovrebbesi spesso ripetere: basterà averla fatta per occasione di questo assioma.

AS-

ASSIOMA III.

„ Sia data una causa determinata: l' effetto „ segue necessariamente; e per contrario, se „ non è data, è impossibile, che segua l' ef- „ fetto. "

Causa ed effetto sono termini relativi; e la verità di questo assioma dipende dalla maniera, con cui questi termini si riportano o riferiscono. Se per la parola di causa s' intende un principio, che attualmente agisce, e produce, si riporterà per conseguenza ad un effetto attualmente esistente. Allora sarà vero, ch' essendo data una causa determinata, l' effetto seguirà necessariamente. Ma se per questa parola s' intende solamente un principio, che ha la potenza di agire, e di produrre, non si riporterà, che ad un effetto possibile; e quantunque la causa sia data, l' effetto non seguirà necessariamente.

ASSIOMA IV.

„ La cognizione dell' effetto dipende dalla „ cognizione della sua causa, e la contiene. "

Se Spinosa vuol dire, che non si può conoscere una cosa come effetto, senza che si conosca, ch' essa ha una causa, l' assioma è vero; perchè la parola *effetto* si riporta necessariamente a quello di causa. In questo caso, la cognizione dell' effetto non suppone che una cognizione vaga di una qualunque causa. Ma se questo filosofo vuol dire, che non si ha l' idea della sua causa particolare, di maniera che l' idea dell' effetto racchiuda e contenga l' idea della sua vera causa; nulla di più falso. Quanti ef-

fetti

fetti, che conosciamo, e di cui ignoriamo le vere cause!

Se la cognizione dell' effetto dipende dalla cognizione della sua causa, l' effetto non può essere conosciuto per se stesso. Per conseguenza lo sarà per via di un altro. Non sarà adunque una sostanza; non sarà che un modo. Questo assioma suppone adunque quello, ch' è in questione, e si vede, quanto la sua ambiguità giovi al disegno di Spinosa.

ASSIOMA V.

„ Cose, che non hanno nulla di comune „ tra loro esser non possono comprése l' una „ per via dell'altra; ovvero l' idea dell' una non „ racchiude e contiene l' idea dell' altra. "

Questo assioma è falso in quanto che suppone, che esseri, i quali hanno qualche cosa di comune possono esser compresi l' uno per via dell' altro, o che la nozione dell' uno racchiude e contiene quella dell' altro. L' idee, che ci formiamo di una cosa per quello, ch' essa ha di comune con altre, non sono che idee parziali, che ce la rappresentano in una maniera vaga, generale, e per conseguenza assai imperfetta. Tal è, per esempio, l' idea di animale: essa non si forma, che della porzione, ch' è comune alla nozione dell' uomo, e a quella degli altri esseri viventi.

Se degli esseri hanno qualche cosa di comune, si può adunque concepire in parte l' uno per via dell' altro; ovvero la nozione dell' uno racchiude e contiene in parte quella dell' altro. Essa racchiude e contiene quello, che v' è tra loro di comune, ma non contiene le qualità, che

che mettono tra loro della differenza. Spinosa non suppone, che la nozione dell' uno racchiuder debba, e contener senza restrizione la nozione dell' altro, se non a fine di poter provare, ch' esser non vi possono molte sostanze; imperocchè, se ve ne fossero molte sarebbero costituite sostanze da qualche cosa di comune. Sarebbero adunque per questo V. assioma concepite l' una per via dell' altra. Ora ciò è assurdo per la terza definizione. Non può esservi adunque che una sola sostanza. In questa guisa Spinosa accomoda sempre le sue definizioni, e i suoi assiomi alla tesi, che ha disegno di provare.

ASSIOMA VI.

„ UN' idea vera convenir deve col suo sug-
„ getto. "

Quando i Cartesiani hanno detto, noi possiamo affermare di una cosa tutto quello, ch' è contenuto nell' idea chiara e distinta, che ne abbiamo, egli è, perchè hanno supposto, che tali idee sieno vere, o conformi agli oggetti, a' quali si riferiscono. Quindi ciò, ch' ho osservato parlando del loro principio, può applicarsi a questo sesto assioma. Rimetto perciò il lettore a quello, che ne ho detto in allora.

Spinosa, verfato, ed istruito nella lettura dell' Opere del Descartes, non conosceva nè l' origine, nè la generazione dell' idee, come se ne può giudicare dalla maniera, con cui le definisce. „ Io intendo, (dic' egli), (a) per idea, „ il *concetto*, che forma lo spirito, in quanto „ ch' egli è una cosa pensante. Lo chiamo *con-*
cet-

(a) *Seconda Part. Defin.* 3.

„ *cetto*, e non percezione, perchè la parola di
„ *percezione* sembra indicare, che lo spirito pa-
„ tisce, laddove quello di *concetto* esprime l'a-
„ zione dello spirito. "

Ma come questa idea, prodotta dall' azione dello spirito può ella esser vera o conforme ad un oggetto, e a qual segno, od indizio si può accertarsene? A questo Spinosa non ha risposta. Si contenta di supporre, che vi sono dell' idee vere, e crede senza punto dubitarne, che queste siano le sue.

E' agevole all' immaginazione il formarsi dell' idee; l' è anche agevole il persuadere e far credere che sono vere. Si conchiuderà adunque coll' assioma di Spinosa, che sono conformi all' oggetto, al quale si riferiscono; e non raziocinando, che sopra nozioni immaginarie, si crederà di conoscere a fondo perfino la natura medesima delle cose. Ecco quello, ch' è intervenuto a questo filosofo.

ASSIOMA VII.

„ L' Essenza di una cosa non racchiude in se
„ l' esistenza, quando questa cosa può essere
„ concepita come non esistente. "

Recherà senza dubbio stupore il vedermi rigettare degli assiomi generalmente ricevuti. Ma non si apparteneva che ad esseri limitati quanto siam noi, il riguardare la loro propria maniera di concepire come la misura dell' essenza delle cose. Lo stesso pregiudizio è quello, che ha messo in voga questo e il precedente assioma. Tosto che crediamo di poter affermare di un oggetto tutto quello, che contengono l' idee, che ce ne siamo formati, è necessario, che gli

neghiamo tutto quello, che in se non racchiudono e contengono tali idee.

Se si accorda questo assioma, potrebbesi con ugual ragione accordar questo.

L' essenza di una cosa non racchiude in se, e contiene l' intelligenza, quando questa cosa può essere concepita come non intelligente: l'essenza di una cosa non racchiude in se, e contiene la libertà, quando questa cosa può essere concepita come non libera.

In questo caso direbbe Spinosa: Io concepisco, che Iddio potrebbe essere senza intelligenza, e senza libertà; dunque la sua essenza non racchiude in se nè l' una nè l' altra. Ma quale intelligenza siete adunque voi medesimo direi io ad un tal filosofo, cosicchè vogliate, che le cose non sieno, se non come voi le concepite? In verità, se questa maniera di ratiocinare non fosse così generalmente ricevuta ed adottata, avrei vergogna d' impugnarla e combatterla.

Tali sono i materiali, con cui Spinosa dispone tutte le supposte dimostrazioni della sua prima parte: Otto definizioni di parola, e sette assiomi poco esatti, e molto equivoci. E' cosa assai curiosa il vedere, com' egli di qui passerà a qualche cognizione reale sopra la natura delle cose. Io duro fatica a credere, che le sue dimostrazioni contengano niente di più, che parole. Seguiamolo, ed esaminiamo accuratamente tutti i passi, ch' egli farà. La cosa sarà tanto più facile, quanto che ritrovato già abbiamo nelle sue definizioni, e ne' suoi assiomi la supposizione di tutto quello, che vuol provare,

AR-

ARTICOLO III.

Delle proposizioni, che Spinosa imprende a dimostrare nella prima parte della sua Etica.

Se io non avessi altro disegno, che quello di rischiarare Spinosa, sarebbe inutile continuare la traduzione della sua opera. Vedesi già, che principj così frivoli condur non possono a vere cognizioni. Ma siccome dar voglio un esempio di sistemi astratti, e non so, dove il metodo, ch' io biasimo, sia con maggior diligenza ed attenzione seguito, quanto in quello di questo filosofo, così rendesi necessario il tradurre fino a tanto, che ognuno possa formarsene un' idea.

PRIMA PROPOSIZIONE.

„ La sostanza è di natura anteriore alle sue „ affezioni. "

DIMOSTRAZIONE.

„ Ciò apparisce dalle definizioni III. e V. " Vale a dire, che quello, ch' egli chiama sostanza, sia che v' abbia nella natura qualche cosa di tale, o no, è, secondo la maniera, con cui egli la concepisce, anteriore di natura a quello, ch' egli chiama *affezioni*. Imperciocchè devesi notar bene, che questa proposizione, e la sua dimostrazione non possono essere applicate, se non alle parole *sostanza*, ed *affezione*; poichè Spinosa non ha ancora provato, che

vi sieno in alcun luogo esseri, a' quali appartener possano le definizioni della sostanza, e de' modi.

Quando formati ci siamo l' idea del suggetto della sostanza nel modo, ch' ho indicato, si realizza questa idea, per quanto vaga essa sia; e subito si concepisce il suggetto come esistente avanti i modi, che vengono successivamente ad unirsi ad esso lui. Osservasi in appresso questo rapporto e si dice: *il suggetto è anteriore a' suoi modi; bisogna, che una cosa sia avanti di esser tale* ec. Ciò significa, che dopo le violenti astrazioni, che si sono realizzate, si concepisce il suggetto come esistente avanti i modi; che una cosa esiste avanti di esister tale. Proposizioni frivolissime; e che non meritano di essere tanto ripetute da' filosofi, se non perchè non abbisognano spesso, che di parole. In fatti, che importa sapere il rapporto, che v' è tra astrazioni realizzate? Si abbandoni questo ridicolo metodo, e vedrassi tosto, che una cosa non può essere, senza esser tale; e che una sostanza non può esistere, senz' avere delle affezioni ec.

Ma questa maniera di raziocinare è tanto generalmente adottata, che Spinosa ha ragione di servirsene con tutta la fiducia di un uomo, che non sospetta, che rittovar si possa cosa alcuna da riprendere ne' suoi raziocinj. Scorgesi quindi, e da tutto quello ancora ch' è stato detto, che il suo sistema non prende ed accatta quel poco di forza, che sembra avere, se non dalla debolezza de' suoi avversarj.

PRO-

PROPOSIZIONE II.

„ DUe sostanze, che hanno attributi diffe-
„ renti, non hanno nulla di comune tra loro. "

DIMOSTRAZIONE.

„ CIò è ancora provato dalla terza defini-
„ zione. Imperocchè ogni sostanza dev'essere in
„ se stessa, e concepita per se stessa, ovvero
„ la nozione dell' una non racchiude, e con-
„ tiene in se quella dell' altra ".

Spinosa suppone quì, come nel quinto assioma, che di due esseri, i quali hanno qualche cosa di comune, la nozione dell' uno racchiude in se quella dell' altro; essa tuttavia non la racchiude, che in parte. Quindi, dal non racchiudere la nozione della sostanza, per la terza definizione, la nozione d' un' altra cosa, non ne segue, che due sostanze non abbiano nulla di comune; ne segue soltanto, che tutto non è tra loro comune.

Per l' esattezza della conseguenza, che ricava Spinosa, sarebbe stato d' uopo definir la sostanza, *quello, la cui idea non racchiude in se nulla, che appartiene alla nozione di un' altra cosa.* Sembra anzi, che tale sia il senso, che questo filosofo dà alla sua definizione. Con questo mezzo se gli rende agevole il provare, che non v' è, che una sola sostanza; imperciocchè se ve ne fossero molte, ciò non sarebbe, se non in quanto che si riferirebbero ad un medesimo genere. Avrebbero adunque qualche cosa di comune.

Bisogna ripeter qui l' osservazione, che fatta abbiamo sopra la proposizione antecedente. Nulla ancora non prova, che vi sia fuori di noi qualche cosa di conforme alla definizione della sostanza: per conseguenza questa definizione servir non può a dimostrare quello, ch' è comune, o quello, che non è comune a due sostanze, e la dimostrazione non si aggira che sopra parole.

La nozione della sostanza, qual noi l' abbiamo, è l' idea di alcune proprietà, e di alcuni modi, che sappiamo appartenere ad un suggetto, la cui natura ci è sconosciuta ed ignota. In questo senso la nozione di una sostanza può racchiudere in se quella di un' altra sostanza, perchè possiamo rappresentarci le proprietà, e i modi dell' una, per le proprietà e i modi dell' altra. Quantunque, per esempio, l' essenza dell' oro ci sia ignota, possiamo rappresentarci le proprietà di una particella d' oro per le proprietà di un' altra particella, di cui fatta abbiamo l' analisi. Spinosa non suppone, che non si possa rappresentarsi una sostanza per un' altra, se non perchè si forma della sostanza un' idea astratta, che non ha realtà, se non nella sua immaginazione. Questo è il vizio principale de' suoi raziocinj.

PROPOSIZIONE III.

„ DI due cose, l' una esser non può causa „ dell' altra, se non v' è nulla di comune tra „ loro. "

DIMOSTRAZIONE.

„ SE non v' è nulla di comune tra loro, dun-
„ que (assioma V.) esser non possono conce-
„ pite l' una per via dell' altra. Dunque (as-
„ sioma IV.) l' una esser non può causa dell'
„ altra. "

Questa dimostrazione suppone, pel quarto assioma, che la cognizione di un effetto racchiuda, e contenga la cognizione della sua causa, come la cognizione del movimento racchiude, e contiene quella dell' estensione. Ciò è falso: la dimostrazione è adunque ugualmente falsa.

PROPOSIZIONE IV.

„ SE due cose, o più sono distinte, o lo so-
„ no per la diversità degli attributi delle sostan-
„ ze, o per la diversità delle affezioni delle
„ sostanze.

DIMOSTRAZIONE.

„ TUtto quello, ch' è, è in se, o in un
„ altro, (assioma I.) vale a dire (definizio-
„ ne III. e V.) che fuori dell' intelletto non
„ vi sono che sostanze, e le loro affezioni.
„ Non v' è adunque fuori dell' intelletto, che
„ le sostanze, o quello, che viene ad essere
„ lo stesso (assioma IV.) che i loro attributi,
„ e le loro affezioni, per cui molte cose possa-
„ no esser distinte. "

Finalmente Spinosa incomincia a supporre che le sue definizioni di parola sieno divenute definizioni di cosa. *Non v' ha*, dic' egli, *fuori dell' intelletto, per la terza, e quinta definione, che sostanze, e le loro affezioni*. Ciò è vero, se le sue definizioni spiegano le cose quali sono in se stesse: ma se non racchiudono, che certe idee, che gli è piaciuto di annettere a certi suoni, per qual regola s' immagina egli di poter giudicare della natura medesima degli esseri? Egli ha la libertà di fare tutte le astrazioni, che vuole; la difficoltà si è di passar quindi alla natura delle cose. Per ogni poco, che si osservi in questo passaggio, si conoscerà agevolmente il debole del suo Sistema.

PROPOSIZIONE V.

„ ESser non vi possono nella natura due so-
„ stanze, o più, di una medesima natura, o
„ di un medesimo attributo. "

DIMOSTRAZIONE.

„ SE ve ne fossero molte, sarebbero distinte
„ per la diversità degli attributi, o per la di-
„ versità delle affezioni (Prop. preced.). Se
„ non lo fossero, che per la diversità degli at-
„ tributi, non ve ne sarebbe adunque che una
„ sola del medesimo attributo. Ma si vuol egli,
„ che lo sieno per la diversità delle affezioni? In
„ questo caso, siccome la sostanza è di natura
„ anteriore alle sue affezioni, (Prop. I.) messe
„ a parte le affezioni, e considerata la sostanza
„ in se stessa, vale a dire (defin. III. e VI.)
„ considerata com' esser deve, non si potrà con-

„ ce-

„ cepire una sostanza distinta da un' altra, vale „ a dire, (Prop. preced.) che non ve ne po„ tranno esser molte; non ve ne sarà che una „ sola ".

Osservo primieramente, che non solo delle sostanze esser potrebbero distinte per la diversità degli attributi, o per la diversità delle affezioni, ma forse ancora numericamente; vale a dire, ch' esser vi potrebbero delle sostanze che avessero i medesimi attributi, e le medesime affezioni, e che tuttavia fossero distinte, perchè farebbero numero. Questa è almeno l' opinione de' Cartesiani. Un discepolo del Descartes non doveva dimenticarsi di confutarlo.

Accordo in secondo luogo, che, se delle sostanze non fossero distinte, che per la diversità degli attributi, non ve ne sarebbe che una sola del medesimo attributo: ma dico, che colla prima proposizione Spinosa non ha provato, che la sostanza sia in effetto anteriore alle sue affezioni; egli mostra solamente, che la concepisce anteriore alle sue affezioni. Ora, ciò non gli dà diritto di spogliarnela, e di conchiudere, che molte sostanze di un medesimo attributo esser non potrebbero distinte per la diversità delle affezioni.

In ultimo osservo, ch' è inutile ricercare, s'esservi possano molte sostanze di una medesima natura, fino a tanto che Spinosa non fa vedere, ch' esiste qualche cosa, alla quale può applicare il nome di *sostanza* nel senso, che gli dà.

Basta non fare attenzione, a quello, che le sostanze hanno di particolare, e non considerare, se non quello, che sembra esser loro comune, per formarsi della sostanza un' idea astratta. Basta dipoi realizzare quest' astrazione per con-

conchiudere che non v' ha che una sola sostanza. Non si sa adunque che fare delle supposte dimostrazioni di Spinosa; si può con men di dispendio e fatica fare un Sistema come il suo. Imperciocchè questo più si leggerà, tanto più resterà ognuno convinto, che i suoi raziocinj non riescono che a realizzare un' astrazione.

PROPOSIZIONE VI.

„ UNa sostanza esser non può prodotta da „ un' altra sostanza. "

DIMOSTRAZIONE.

„ ESservi non possono nella natura due so„ stanze di un medesimo attributo (prop. prec.) „ vale a dire, (prop. II.) che abbiano qual„ che cosa di comune tra loro. Per conseguen„ za (prop. III.) l'una esser non può causa „ dell' altra, o l'una non può produr l' altra ".

Vale a dire, che una sostanza nel senso di Spinosa esser non può prodotta da un' altra. In fatti quando formati ci siamo della sostanza l'idea la più astratta che sia possibile, non se ne può vedere più che una sola; e non si può distinguere qualche cosa, che produca, e qualche cosa, che sia prodotta. Ma non è questo che un effetto della nostra maniera di concepire, e non se ne può conchiuder nulla, quando trattasi delle sostanze, quali sono in loro medesime, e fuori del nostro intelletto. Quello, ch' è stato detto sopra le proposizioni II. III. e V. fa vedere, quanto questa dimostrazione sia poco solida.

CO-

COROLLARIO.

„ QUindi ne segue, che non v' ha nulla, „ che produr possa una sostanza; im- „ perciocchè non v' ha nella natura, che so- „ stanze, ed affezioni di sostanze (ass. I. e de- „ fin. III. e V.) Ora una sostanza esser non „ può prodotta da una sostanza (prop. prec.), „ dunque ec.

„ Questa proposizione si prova ancora per „ l' assurdità della sua contraddittoria. Imper- „ ciocchè se una sostanza esser potesse prodotta „ da qualche causa, la sua cognizione dipender „ dovrebbe dalla sua causa (ass. IV.): dun- „ que (defin. III.) non sarebbe una sostanza".

Questo corollario non è niente più solido di quello che sia la proposizione, dond' è tratto. Vedete ciò che s' è detto sopra le definizioni, e sopra gli assiomi, che gli servono di fondamento.

PROPOSIZIONE VII.

„ E' Della natura della sostanza l' esistere ".

DIMOSTRAZIONE.

„ LA sostanza non può esser prodotta da al- „ cuna (cor. della prop. prec.). E' adunque „ causa di se stessa; cioè a dire, che la sua es- „ senza racchiude in se l' esistenza, o ch' è di „ sua natura l' esistere ".

Osservato abbiamo, che Spinosa dar non do- veva il titolo di causa di se stessa, se non ad una causa, di cui conoscesse così perfettamente la natura, che vedesse in essa racchiusa e con-

te-

tenuta l'esistenza. Nondimeno lo dà ad un'astrazione, che non ha realità che nella sua immaginazione. Questa dimostrazione è tanto frivola quanto il corollario, da cui dipende.

PROPOSIZIONE VIII.

„ OGni sostanza è necessariamente infinita".

DIMOSTAZIONE.

„ NOn v'è che una sostanza del medesimo
„ attributo (prop. V.); è di sua natura l'esi-
„ stere (prop. VII.) Sarà adunque di sua natu-
„ ra l'esser finita, o infinita. Imperocchè (de-
„ fin. II.) esser dovrebbe terminata da un'altra
„ dell'istessa natura, e che dovrebbe ugualmen-
„ te esistere necessariamente (prop. VII.) Quin-
„ di vi sarebbero due sostanze del medesimo at-
„ tributo, il che è assurdo (prop. V.) E' adun-
„ que infinità".

Vedesi qui, perchè Spinosa s'è spiegato in una maniera tanto particolare nella sua seconda definizione: egli è perchè per negare a tutto quello ch'è finito, la denominazione di sostanza, bisognava intendere per una cosa finita quella, ch'è terminata da un'altra dell'istessa natura. Io m'inganno d'assai, o la maggior parte delle definizioni, e degli assiomi di Spinosa non sono stati fatti, se non dopo le dimostrazioni. Sono stanco, e nojato di osservare, che tutte queste dimostrazioni non corrispondono, che alla parola di *sostanza*. Direbbesi che non v'è nulla di più noto quanto un essere conforme alla definizione, che dà Spinosa di questo termine.

SCO-

SCOLIO PRIMO.

„ POichè il finito porta seco qualche nega-
„ zione, e l'infinito racchiude l'affermazione as-
„ soluta dell' esistenza di qualche natura, basta
„ la settima proposizione per provare, ch' ogni
„ sostanza è infinita ".

Non so, se comprender si possa qualche cosa della definizione, che si dà qui dell' infinito. Ma il disegno di Spinosa si è, di provare, ch' essendo la sostanza infinita, ella è tutto quello, ch' è; cosicchè non esiste nulla, che non le appartenga come attributo, o come modificazione.

SCOLIO SECONDO.

„ NOn dubito, che tutti quelli, che giudi-
„ cano confusamente delle cose, e che assue-
„ fatti non sono a conoscerle per le loro prime
„ cause, non abbiano difficoltà a concepire la
„ dimostrazione della settima proposizione; per-
„ chè non distinguono tra le modificazioni del-
„ le sostanze, e le sostanze medesime, e non
„ sanno come sieno prodotte le cose. Quindi
„ avviene, che s' immaginano, che le sostanze
„ abbiano un principio, perchè veggono, che
„ le cose naturali ne hanno uno: imperocchè
„ quelli, che ignorano le vere cause, confon-
„ dono tutto ".

Spinosa ha veramente buon garbo, rinfacciando agli altri, di giudicare confusamente delle cose, e di non conoscerle per le loro prime cause. Dev' egli acciecarsi a segno d' immaginarsi, che alcune definizioni di parola, e alcuni cat-

cattivi assiomi debbano discorprirgli i veri ordigni della natura.

Osservate, che conoscere le cose per le loro prime cause, alla maniera di Spinosa, si è spiegarle per nozioni astratte. Le assurdità, in cui ſen cade questo filosofo, sono una nuova prova degli abusi di questo metodo.

„ Non trovano maggior ripugnanza nel far parlare gli alberi che gli uomini. Nulla costa alla loro immaginazione per rappresentare ad essi degli uomini formati con pietre, come per via di generazione, e per cangiare una forma qualunque in un' altra qualunque forma. Così parimenti quelli, che confondono la natura divina, e la natura umana, attribuiscono di leggieri a Dio le inclinazioni degli uomini, specialmente allora, che ignorano, come nascano le inclinazioni nell' anima nostra “.

Qual rapporto può egli aver tutto questo vano e disadatto discorso colla settima propolizione?

„ Ma se gli uomini riflettessero sopra la natura della sostanza, non dubiterebbero in veruna guisa della verità della settima proposizione. Anzi al contrario la riguarderebbero come un assioma, e l' annovererebbero tra le nozioni comuni. Imperciocchè, per sostanza, intenderebbero quello, ch' è in se, e ch' è concepito per se medesimo; vale a dire, quello la cui cognizione non abbisogna della cognizione di un' altra, e quello, la cui idea è formata dall' idea della cosa, nella quale sussiste “.

Spinosa suppone qui assai chiaramente, che la sua definizione della sostanza ne spieghi veramente la natura. Egli ha ugualmente torto, as-

asserendo, che la nozione di una modificazione è formata dall' idea della cosa, nella quale sussiste; poichè abbiamo idee delle modificazioni, senz' averne del loro suggetto.

„ Ciò fa, che aver possiamo vere idee delle „ modificazioni, che non esistono; perchè quan„ tunque non esistano attualmente fuori dell' in„ telletto, la loro essenza è talmente racchiusa „ in un' altra cosa, ch' esser possono compreso „ per via di questa medesima cosa "!.

Nulla è più falso, lo ripeto. Noi trar non possiamo da un' idea, che non abbiamo, vale a dire, da quella della sostanza, l' idea di alcuna modificazione. Tutte le nostre cognizioni vengono da' sensi; ora, i nostri sensi non penetrano fino alla sostanza delle cose, non ne colgono, e ravvisano, se non le qualità. Se si crede, che vi sieno delle modificazioni, la cui cognizione sia dovuta a quella del loro suggetto, si provi a darne un solo esempio, e si riconoscerà tosto il proprio errore. Tale si è l' acciecamento de' filosofi quando si appagano, e contentano delle nozioni vaghe: hanno appena immaginata la sostanza per servir di suggetto alle modificazioni, che si credono di vederla in se stessa, e di non aver anzi che per mezzo di essa l' idea delle modificazioni, che la fanno conoscere,

„ Ma la verità delle sostanze fuori dell' in„ telletto non è altrove, che nelle sostanze, „ poichè sono concepite per loro medesime. „ Quindi, se alcuno dicesse, ch' egli ha un' idea „ chiara e distinta, vale a dire, una vera idea „ della sostanza, e dubiti tuttavia se una tale „ sostanza esista; sarebbe lo stesso, che se di„ cesse, che ha un' idea vera, e che non sa

„ non-

„ nondimeno, se sia falsa; siccom' egli è evi-
„ dente a chiunque vuol mettervi attenzione.
„ O se supponesse, che una sostanza è creata,
„ sarebbe questo un supporre, che un' idea fal-
„ sa è divenuta vera; il che è la cosa più as-
„ surda del mondo. Bisogna adunque accorda-
„ re, che l' esistenza della sostanza, non meno
„ che la sua essenza, è una verità eterna".

Tutto questo sarebbe vero, se la definizione, che Spinosa dà della sostanza, fosse la vera idea della cosa.

„ Possiamo ancora conchiudere in altra ma-
„ niera, che non v' ha che una sola sostanza
„ della medesima natura; il che io credo op-
„ portuno di far quì. Ma per procedere con
„ ordine fa d' uopo osservare"

„ 1. Che la vera definizione di una cosa, non
„ racchiude in se, e non esprime null' altro,
„ che la sua natura, donde ne segue".

„ 2. Che non racchiude in se, e non espri-
„ me un certo numero d' individui, poichè non
„ esprime, che la natura della cosa. Per esem-
„ pio, la definizione del triangolo non espri-
„ me, che la semplice natura del triangolo; essa
„ non ne dinota un certo numero".

„ 3. Che v' ha necessariamente per ogni cosa,
„ ch' esiste, una causa della sua esistenza".

„ 4. Che questa causa esser deve contenuta
„ nella natura, e nella definizione della cosa
„ esistente (perchè è di sua natura l' esistere),
„ o dev' essere fuori della cosa, ch' esiste. Ciò
„ posto, ne segue, che se v' è un certo nume-
„ ro d' individui nella natura, deve necessaria-
„ mente esservi una causa, perchè esistono, e
„ perchè esistono in un tal dato numero; co-
„ sicchè non ve n' abbia nè di più, nè di me-

„ no.

„ no. Per esempio, se vi fossero al mondo
„ venti uomini, e non più (per maggior chia-
„ rezza suppongo ch' esistano insieme, e che
„ non ve ne sieno stati avanti di loro), non
„ basterebbe per chi volesse renderne ragione,
„ mostrare in generale la causa della natura
„ umana. Sarebbe ancora d' uopo far vedere,
„ che non ve n' ha nè di più, nè di meno;
„ imperciocchè deve esservi una causa di cia-
„ scuno in particolare (nota 3.). Ma questa
„ causa (nota 2. e 3.) non può ritrovarsi nel-
„ la umana natura; imperciocchè la vera defi-
„ nizione dell' uomo non racchiude e contiene
„ il numero di venti. Fa adunque di mestieri
„ (nota 4.), che sia necessariamente fuori di
„ ciascun uomo. Per conseguenza si deve con-
„ chiudere, che una cosa suppone necessaria-
„ mente una causa esterna della sua esistenza,
„ quando è di tal natura, che possano esserve-
„ ne molti individui. Ma siccome l' esistenza
„ (per quello, ch' è stato dimostrato in questo
„ Scolio) appartiene alla natura della sostanza,
„ così la sua definizione racchiuder deve un'
„ esistenza necessaria, e per conseguenza si de-
„ ve conchiudere la sua esistenza dalla sua sola
„ definizione. Ma l' esistenza di molte sostanze
„ non può seguire dalla definizione della so-
„ stanza (note 2. e 3.): segue adunque ne-
„ cessariamente dalla definizione della sostanza,
„ che non v' ha che una sostanza della medesi-
„ ma natura ".

Era egli d' uopo di un sì lungo discorso per conchiudere da una definizione arbitraria l' esistenza di una chimera? Tutto questo ratiocinio posa in un falso, perchè suppone nella prima nota, che noi conosciamo tanto bene la natura

delle cose ; che possiamo racchiuderla , ed esprimerla nelle loro definizioni : supposizione , che non può sostenersi , se non da filosofi, che si preoccupano, e prevengono per delle parole .

PROPOSIZIONE IX.

„ QUanto più di realità , o di essere ha una „ cosa , tanto più ella ha di attributi".

DIMOSTRAZIONE.

„ Ciò è dimostrato per la quarta definizione". Quando si asserisce una proposizione , converrebbe , prima di cercarne la prova , darle un senso chiaro e determinato : provare una proposizione , che non ha senso , o non provar nulla , è la stessa cosa . Ora , noi non abbiamo alcuna idea di quello , che vien significato dalle parole , *realità* , *essere* , *attributo* ; io parlo degli attributi , che costituiscono l' essenza perchè si tratta di questi ; (ved. la defin.) Attributo significa egli qualche cosa di diverso della realità ? In questo caso , che cosa sarà egli adunque ? E perchè vi sarebb' egli tanto più di attributi , quanto più v' è di realità ? Se al contrario , l' attributo o quello , che costituisce l'essenza , è la stessa cosa , che la realità , questa proposizione è del tutto frivola ; egli è dire, che quanto più di realità ha una cosa , tanto più ha di realità . Una tale proposizione meriterebb' ella di esser provata con una definizione di parola ? vedete ciò , che ho detto sopra la quarta definizione .

PRO-

PROPOSIZIONE X.

„ OGni attributo di una sostanza dev' essere „ concepito per se medesimo ".

DIMOSTRAZIONE.

„ L' Attributo è quello, che l' intelletto ve- „ de come costituente l' essenza della sostanza „ (defin. IV.), Quindi (defin. III.) dev' es- „ sere concepito per se medesimo ". Vedete quello, ch' è stato detto sopra le definizioni, che servono di prova a questa prima dimostrazione.

SCOLIO.

„ QUindi apparisce, che quantunque si con- „ cepiscono due attributi, come real- „ mente distinti, vale a dire, quantunque si „ concepisca l' uno senza l' ajuto dell' altro, „ non possiam tuttavia conchiudere, che costi- „ tuiscano due diverse sostanze ".

Per me giudicherei altramente. La sostanza è quello ch' è concepito per se medesimo (defin. III.). L' attributo, per questa ultima proposizione, è parimenti concepito per se medesimo. Dunque, se vi sono due attributi, vi sono due sostanze.

„ Imperocchè, è della natura della sostanza, „ che ciascuno de' suoi attributi sia concepito „ per se medesimo; poichè tutti gli attributi, „ ch' ella ha sono stati sempre congiuntamente „ in essa, e l' uno non ha prodotto l' altro: „ ma ciascuno esprime la realità o l' essere del-

„ la sostanza. Ben lungi adunque, che sia as-
„ surdo il dare molti attributi ad una sostanza,
„ non v' ha per contrario nulla di più chiaro,
„ quanto che ciascun essere dev' esser concepito
„ sotto ad un qualche attributo, e che quanto
„ più egli ha di realità, tanto più egli ha di
„ attributi, ch' esprimono la necessità. Per con-
„ seguenza è ancora chiarissimo, che un essere
„ assolutamente infinito deve necessariamente es-
„ sere definito (siccome s' è da noi fatto nella
„ VI. definizione) quello, che ha un' infinità
„ di attributi, ciascuno de' quali esprime un' es-
„ senza eterna ed infinita ".

Le parole *natura*, *sostanza*, *attributo*, *essere*, *realità*, *esprime*, *eternità*, *infinità*, posson elleno, dopo la poca cura, che s' è preso Spinosa per determinarne il senso, rendere un discorso tanto chiaro quanto egli dice?

„ Che se alcuno domanda, a qual segno si
„ potrà conoscere la differenza delle sostanze,
„ egli non ha che a leggere le seguenti propos-
„ zioni. Vi si dimostra, che nella natura non v'
„ ha che una sola ed unica sostanza, ch' è asso-
„ lutamente infinita. E perciò cercherebbesi in
„ vano questo segno ".

Ricordiamoci bene di queste parole *nella natura*, e vediamo, se si atterrà quello ch' esse promettono.

PROPOSIZIONE XI.

„ IDdio, o una sostanza, che contiene un'
„ infinità di attributi, ciascuno de' quali espri-
„ me un' essenza eterna, ed infinita, esiste ne-
„ cessariamente ".

PRI-

PRIMA DIMOSTRAZIONE.

„ SE lo, negate, concepite, s'è possibile, che „ Iddio non esiste. Dunque (Ass. VII.) la sua „ essenza non racchiude in se l'esistenza. Ora, „ (prop. VII.) ciò è assurdo. Dunque Iddio „ esiste necessariamente."

I raziocinj di Spinosa sono così poco felici, che non si può essere d'accordo con esso lui, nemmen allora, che sembra accostarsi alla verità. Come può egli propormi, che Iddio esiste, o non esiste, se in tutto il suo sistema non mi ha ancora insegnato a concepire l'idee, non di queste parole, ma di queste cose, *sostanza*, *infinità*, *attributo*, *essenza*, *Dio*? Inoltre, se io concepissi, che Iddio non esiste, ne seguirebbe, ch'io mi sarei formato dell'idee molto straordinarie: ma non si potrebbe conchiudere, che Iddio effettivamente non esiste, o che la sua essenza non racchiude in se l'esistenza. Finalmente, quand'anche la settima proposizione stata fosse ben dimostrata, non proverebbe, che fosse assurdo, che l'essenza di una sostanza, la quale contenesse un'infinità di attributi, ciascuno de' quali esprime un'essenza eterna ed infinita, non racchiudesse in se l'esistenza; proverebbe al più, ch'è della natura della sostanza l'esistere (vedete la Prop. VII.). Ora, sembrami, che siavi qualche differenza tra il dire, ch'è della natura della sostanza l'esistere, e il dire, ch'è della natura di una sostanza, che contiene un'infinità di attributi, ciascuno de' quali esprime un'essenza eterna ed infinita, l'esistere. Egli è evidente, che Spinosa dà qui alla settima proposizione maggior estensione ed am-

pienza, che non ne aveva. Gli resta ancora a provare, che questa medesima sostanza, la quale, per la settima proposizione esiste di sua natura contiene un' infinità di attributi, ciascuno de' quali esprime la sua essenza eterna ed infinita, cosa ch' egli non fa in verun luogo.

DIMOSTRAZIONE II.

„ Deve si ugualmente assegnar la ragione, o „ la causa, perchè una cosa esiste, e perchè „ non esiste: per esempio, se un triangolo esi„ ste, conviene darne una ragione; parimenti, „ se non esiste, convien dire la causa. Questa „ causa esser deve nella natura della cosa, o „ fuori di essa; per esempio, la natura di un „ circolo quadrato indica la ragione, perchè „ non esiste, ed è, perchè v' ha contraddizio„ ne. Segue similmente dalla natura della so„ stanza, perchè ella esiste, ed è, perchè rac„ chiude in se l' esistenza (prop. VII.). In „ quanto alla ragione dell' esistenza, o della „ non esistenza di un circolo, e di un triango„ lo, essa non proviene dalla loro natura, ma „ dall' ordine della natura universale de' corpi; „ imperciocchè è una conseguenza di quest' or„ dine, o che il triangolo esista già necessaria„ mente, o che sia impossibile, ch' egli esista. „ Queste cose sono chiare da per se stesse. Quin„ di ne segue, che una cosa esiste necessaria„ mente, quando alcuna causa, alcuna ragione „ non ne impedisce l' esistenza. Per questo, se „ non v' è alcuna ragione, alcuna causa, che „ impedisca a Dio di esistere, bisogna assoluta„ mente conchiudere, ch' esiste necessariamente. „ Ma se vi fosse una tal ragione, una tal cau„ sa,

„ fa, sarebbe nella natura di Dio, o fuori. Se „ nosse fuori, sarebbe in una sostanza di una „ natura differente; imperciocchè, se fosse in „ una sostanza di una medesima natura, sareb- „ be questo un accordare, che vi è un Dio. „ Ma una sostanza, che fosse di una natura dif- „ ferente, non potrebbe aver nulla di comune „ con Dio (*Prop.* II.). Per conseguenza non „ potrebbe nè dargli l'esistenza, nè privarnelo".

„ Poichè non può esservi fuori della natura „ divina alcuna causa, che impedisca l'esisten- „ za di Dio, converrebbe, se non esistesse, che „ ve ne fosse una ragione nella sua istessa na- „ tura; di modo che vi fosse contraddizione, „ che una causa non esistesse. Ora, egli è as- „ surdo asserir ciò di un essere assolutamente „ infinito, e perfettissimo. Dunque non v'è „ causa, sia in Dio, sia fuori di lui, che ne „ impedisca l'esistenza. Esiste adunque necessa- „ riamente". (I)

Devesi ugualmente assegnar la ragione, o la causa perchè una cosa esiste, e perchè non esiste. Si vuol egli dire, che qualunque idea, che uno si formi, debba dirsi, perchè esistesse o non esistesse qualche cosa, la quale fosse conforme a tale idea? Ciò farebb' egli gran fatto ragionevole, e si dev' egli prendersi la briga di provare, che non v'ha nella natura nulla di somigliante all'idee stravaganti, che si formano talvolta gli uomini? d'altronde, oltre a molti difetti, che vi sono in questa dimostrazione, ch'è una conseguenza di quelle, che la precedono, si suppone, che da noi si conoscano le cause o le ragioni dell'esistenza, e della non esistenza delle cose: lascio pensare, se ciò sia vero.

DIMOSTRAZIONE III.

„ POter non esistere, è impotenza; al con-
„ trario poter esistere è potenza; siccom'è
„ per se stesso evidente. Ora, se non esi-
„ stesse necessariamente che degli esseri finiti,
„ questi esseri sarebbero più potenti, che l'es-
„ sere assolutamente infinito; il che è assurdo,
„ come è ancora per se stesso evidente. Dun-
„ que, o non esiste nulla, o un essere assolu-
„ tamente infinito esiste necessariamente. Ora,
„ noi esistiamo o in noi, o in un essere, ch'
„ esiste necessariamente (Ass. I. e prop. VII.).
„ Dunque l'essere assolutamente infinito, o Dio
„ esiste necessariamente ".

Questa dimostrazione è condotta, e raggirata in un modo molto singolare, ed astratto. Se alcuno negasse l'esistenza di Dio, se gliela proverà così, dicendogli, che se Dio non esistesse, ciò sarebbe per impotenza?

SCOLIO.

„ HO voluto in questa ultima dimostrazione
„ provar l'esistenza di Dio a *posteriori*, affinchè
„ se ne colga, e comprenda più facilmente la
„ prova. Non è ch' essa non segua a *priori* dal
„ medesimo fondamento. Imperciocchè dal po-
„ ter esistere, essendo una potenza, ne segue,
„ che quanto più di realità ha la natura di una
„ cosa, tanto più ella ha per se stessa di for-
„ za per esistere. Ora, un essere assolutamente
„ infinito, o Dio, ha da per se stesso una po-
„ tenza infinita per esistere, per conseguenza
„ esiste necessariamente.

Vi sarebbe contraddizione, che una cosa, che si suppone assolutamente infinita, e che, per conseguenza racchiude in se l' esistenza, non esistesse. Spinosa dovrebbe dimostrare, che v'è nella natura un oggetto, che corrisponde all' idea, ch' egli si forma di Dio. Altrimenti le sue dimostrazioni, vere al più, per rapporto alla sua maniera di concepire, non proveranno nulla per la cosa medesima.

Quando egli dice, Dio infinito, abusa di questo termine per conchiuderne, che non esiste nulla, che non sia un attributo, o una modificazione di Dio.

Questo filosofo continua, e dice, che quelli, che sono accostumati a considerare le cose prodotte da cause esterne; e che giudicano, ch' esse possano difficilmente esistere, quando concepiscono, che molte realità loro appartengono, avranno forse difficoltà a seguire la sua dimostrazione. Al che egli risponde, che per verità, queste cose devono le loro perfezioni alla virtù della loro causa; ma aggiugne, che non si tratta di esse, ench' egli non parla, se non delle sostanze, che non possono esser prodotte: e finisce con queste parole:

„ Una sostanza non deve ad alcuna causa „ esterna nulla di quello, ch' essa ha di perfezio„ ne: per questo la sua esistenza deve seguire „ dalla sola sua natura, e non è distinta dalla „ sua essenza. La perfezione non impedisce „ l' esistenza di una cosa; essa la conferma: è „ l' imperfezione, che vi è contraria. Non v' „ ha adunque nulla, di cui l' esistenza sia più „ certa, quanto quella di un essere infinito, o „ perfetto; vale a dire, quanto quella di Dio. „ Poichè la sua essenza esclude ogni imperfe-

„ zio-

„ zione, e racchiude, e contiene una perfe-
„ zione assoluta, leva tutti i dubbj, che si po-
„ trebbero avere sopra la sua esistenza, e ci
„ dà una perfetta certezza. Ciò farà, io cre-
„ do, evidente a chiunque vi farà una media-
„ cre attenzione ".

Egli è assai più evidente, che questa essenza, di cui parla Spinosa, non è che ideale, e per conseguenza, l' esistenza, che ne inferisce, non è che ugualmente ideale.

PROPOSIZIONE XII.

„ Non si può concepire nella sostanza alcun
„ attributo, donde segua, che ella sia divisibile ".

DIMOSTRAZIONE.

„ O Le parti conserverebbero dopo la di-
„ visione, la natura della sostanza, o no. Se si
„ suppone il primo, ciascuna parte (prop. VIII.)
„ sarà infinita, causa di se stessa (prop. VI. e
„ V.), avrà un attributo differente. Quindi di
„ una sostanza se ne potranno far molte; il
„ che (prop. VI.) è assurdo ".

„ Aggiungasi, che le parti (prop. II.) non
„ avrebbero nulla di comune col loro tutto, e
„ che il tutto (defin. IV. e prop. X.) po-
„ trebb' esistere, ed essere concepito senza le
„ sue parti, il che sarà da ognuno riconosciuto
„ assurdo ".

„ Se, per contrario, le parti non conserva-
„ sero la natura della sostanza, la sostanza per-
„ derebbe adunque la sua natura, e cesserebbe
„ di essere tosto che fosse divisa in parti uguali:
„ il che sarebbe assurdo (prop. VII.) ".

Quan-

Quanto più si va innanzi, tanto più facile riesce il confutare Spinosa, perchè i viaj de' suoi raziocinj si moltiplicano, a proporzione che le sue ultime prove suppongono un maggior numero di proposizioni. Questa dimostrazione ha non solamente tutti i difetti delle proposizioni II., V., VII., VIII., X., ma ancora tutti quelli dell'altre, donde queste dipendono. Rimetto il Lettore a quello, che ho detto.

PROPOSIZIONE XIII.

„ UNa sostanza assolutamente infinita è indivisibile.

DIMOSTRAZIONE.

„ SE fosse divisibile, le parti conserverebbero dopo la diversione la natura di una sostanza assolutamente infinita, o no. Se si suppone il primo, vi saranno molte sostanze della medesima natura; il che è assurdo (prop. V.). Se si suppone il secondo, per la medesima ragione, che qui innanzi, la sostanza assolutamente infinita cesserà di essere, il che (prop. XI.) è ancora assurdo.

Vedesi, che questa dimostrazione pecca come la precedente.

COROLLARIO.

„ QUindi ne segue, che niuna sostanza, e per conseguenza niuna sostanza corporea, in quanto sostanza, non è divisibile.

SCO-

SCOLIO.

„ DA questo solo, ch' è della natura della „ sostanza, l' essere concepita infinita, ne se- „ gue, ch' è indivisibile, Imperciocchè, per „ una parte della sostanza intender non potreb- „ besi che una sostanza infinita; e perciò (prop. „ VIII.) sarebbe questo cadere in una con- „ traddizione ".

Spinosa accorda adunque, che la sostanza corporea è divisibile, ma nega, che lo sia in quanto sostanza. Sarà adunque in quanto modo: e perciò dirà trappoco, che la sostanza corporea non è che un' affezione degli attributi di Dio.

PROPOSIZIONE XIV.

„ NOn può esservi, e non può concepirsi „ altra sostanza di Dio ".

DIMOSTAZIONE.

„ POichè Dio è un essere assolutamente infi- „ nito, di cui non può negarsi alcuno degli at- „ tributi, ch' esprime l' essenza della sostanza; „ (defin. VII.) ed esiste necessariamente (prop. „ XI), se vi fosse qualche sostanza distinta da „ Dio, converrebbe spiegarla per qualche at- „ tributo di Dio. Allora vi sarebbero due so- „ stanze del medesimo attributo, il che (prop. „ V.) è assurdo. Dunque non v' è altra so- „ stanza che Dio, e per conseguenza non si „ può concepirne verun' altra: imperciocchè „ quella, che fosse concepita, esserlo dovrebbe „ come esistente. Ora, per la prima parte di

„ que-

„ questa dimostrazione, ciò è assurdo: dunque „ non può esservi, nè può concepirsi verun' al„ tra sostanza che Dio ".

Mi ripeterei di soverchio, se volessi far vedere tutti i difetti di questa dimostrazione: rimetto a quello, che ne ho detto.

COROLLARIO I.

„ QUindi chiaramente ne segue, 1. che non „ v' è che un Dio, vale a dire (prop. „ VI.), che non v' è *nella natura* che una sola „ sostanza, e ch' è assolutamente infinita, sic„ come l' abbiam fatto intendere nella Scolio „ della decima proposizione ".

Osservate, che la dimostrazione non è fondata che sopra una definizione di parola, e giudicate, se abbiasi ragione d' impiegare nel corollario questa espressione, *nella natura*.

COROLLARIO II.

„ SEgue in secondo luogo da questa dimo„ strazione, che la cosa estesa, e la cosa pen„ sante sono attributi di Dio, (Ass. 1.) affe„ zioni de' suoi attributi ".

Non v' ha alcuno, che formarsi non possa un' idea astratta della sostanza, e realizzar questa idea, supponendo, che corrisponda ad un oggetto, che esiste in effetto nella natura. Ciò fatto, non si potrà più rappresentarsi gli esseri finiti come tante sostanze. Imperciocchè realizzata una volta l' idea astratta della sostanza, ci rappresenteremo la sostanza dappertutto la medesima, dappertutto immutabile, necessaria; e per qualunque varietà, che suppongasi negli esseri

ſeri finiti, non ſi concepiranno più come moltitudine, ma s' immagineranno come una ſola e medeſima ſoſtanza, che diverſamente ſi modifica. Ecco quello, ch' è accaduto a Spinoſa.

I più antichi filoſofi hanno eſſi pure aſſerito, che non v' è che una ſola ſoſtanza. Ma dalla maniera, con cui ſi eſprimono gli Stoici, ſembra, che queſta ſoſtanza non ſia una che impropriamente, e che ſia in fatto un compoſto, un ammaſſamento di ſoſtanze. Non la chiamavano una, ſe non perchè la conſideravano ſotto l' idea aſtratta di tutto, e come la collezione di tutto quello, ch' eſiſte; ovvero anche non hanno mai cercato gran fatto di determinare quello, che ne coſtituiſce l' unità. Spinoſa, volendo ſchermirſi da queſta taccia, l' ha fatta una a forza di aſtrazione. Ma ſe la ſoſtanza degli Stoici è troppo compoſta, per eſſer una; la ſua è troppo aſtratta, per eſſere qualche coſa.

PROPOSIZIONE XV.

„ TUtto quello, ch' è, è in Dio, e nulla „ può eſiſtere, nè eſſere concepito ſenza Dio ".

DIMOSTRAZIONE.

„ NOn v' è altra ſoſtanza che Dio, non ſe „ ne può concepire verun' altra (prop. XI) „ cioè a dire (defin. III.) ch' egli è la ſola „ coſa, che ſia in ſe ſteſſa, e che ſi concepi- „ ſca per ſe ſteſſa. Ma i modi (defin. V.) „ non poſſono eſiſtere, nè eſſer concepiti ſenza „ la ſoſtanza. Non poſſono adunque eſiſtere, „ che nella natura divina, e non poſſono eſſe-

„ re

„ re concepiti, che per via di essa. Ora, tutto „ quello, ch' è, è sostanza, o modo (Ass. VII.) „ dunque ec.

Le creature non sono adunque più che modi della sostanza divina, come Spinosa lo dirà qui appresso: immaginazione tanto strana, e tanto mal provata, che non merita, che vi ci fermiamo.

Osservate sempre, che le dimostrazioni di Spinosa provano certi rapporti tra le parole, alle quali egli ha annesso dell' idee astratte: ma non se ne può conchiuder nulla per le cose, quali sono nella natura.

SCOLIO.

IN questo Scolio, Spinosa risponde ad alcune obbiezioni, che si fa fare da quelli, che non concepiscono, che la sostanza estesa sia un attributo di Dio, e che la materia appartenga alla natura divina; ma siccome non dà alle sue risposte altro fondamento, che le proposizioni, che abbiam di già confutate, così io credo di poter far a meno di tradur questo pezzo.

PROPOSIZIONE XVI.

„ UNna infinità di cose, vale a dire, tutto „ quello, che cader può sotto un intelletto fi„ nito, derivar deve e seguire in una infinità di „ maniere dalla necessità della natura divina".

DIMOSTRAZIONE.

„ QUesta proposizione dev' essere manifesta „ ad ognuno, purchè si faccia attenzio„ ne,

„ ne, che tosto che l' intelletto vede, e com-
„ prende la definizione di una cosa qualunque,
„ ne conchiude molte proprietà, che in effetto
„ seguono necessariamente dalla definizione di
„ questa cosa, o dalla sua essenza; e se ne
„ conchiude un tanto maggior numero di pro-
„ prietà, quanto che *la definizione* della cosa
„ esprime più di realità, vale a dire, che la
„ sua *essenza* racchiude in se più di realità.
„ Ora, poichè l' essenza divina ha un' infinità
„ assoluta di attributi (defin. VI.) ciascuno de'
„ quali nel suo genere esprime un' essenza in-
„ finita; seguir deve dalla necessità della sua
„ natura, un' infinità di cose in una infinità di
„ maniere, vale a dire, tutte le cose, che ca-
„ der possono sotto un intelletto finito ".

Ecco una definizione (la sesta), ch' è assai feconda. Ho avuto ragione di osservare la precauzione, con cui Spinosa l' ha fatta. Egli suppone visibilmente in questa dimostrazione, che la definizione, e l' essenza non sieno che una medesima cosa. Nondimeno la sesta definizione non prova, checchè egli ne dica, che la natura divina *abbia un' infinità di attributi*, ciascuno de' quali nel suo genere esprime un' essenza infinita; ci fa solo sapere ciò, ch' egli intende per la parola di Dio.

COROLLARIO PRIMO.

„ QUindi ne segue, 1. che Dio è causa effi-
„ ciente di tutto quello, che veder può, e com-
„ prendere un intelletto finito ".

CO-

COROLLARIO II.

„ 2. CHe Dio è causa per se stesso, e non „ per accidente ".

COROLLARIO III.

„ 3. CH'egli è assolutamente la prima causa". Spinoza non ha definite queste parole, *causa efficiente*, *causa per se stesso*, *causa per accidente*, *causa prima*. Sarebbe tuttavia tanto più obbligato a farlo, quanto che in progresso sembra dar loro un senso assai diverso da quello, che comunemente hanno.

PROPOSIZIONE XVII.

„ DIO agisce colle sole leggi della sua na„ tura, e non v' ha essere alcuno che costri„ gnerlo possa, e sforzarlo ".

DIMOSTRAZIONE.

„ ABbiamo qui innanzi dimostrato (prop. „ XVI.) che un' infinità di cose seguono dalla „ sola necessità della natura divina, ovvero, il „ che viene ad essere lo stesso, dalle sole leg„ gi di questa natura; ed abbiamo dimostrato „ (prop. XV.), che non può esister nulla, „ nè essere concepito senza Dio; ma che tutto „ è in Dio. Non può adunque esservi nulla fuo„ ri di lui, che lo determini, o lo sforzi ad „ agire. Per conseguenza Dio agisce per le so„ le leggi della sua natura, e non v' ha essere „ alcuno, che costrignerlo possa, e sforzarlo".

COROLLARIO I.

„ NE segue, 1. Che non v' ha alcuna cau-
„ sa, se si eccettui la perfezione della natura
„ divina, che, sia intrinsecamente, sia estrin-
„ secamente, muova ed induca Dio ad agire ".

COROLLARIO II.

„ 2. CHe Dio solo è una causa libera. In
„ fatti non v' ha che lui, ch' esista per la sola
„ necessità della sua natura (prop. XIV., e co-
„ rollario della prop. XIV.), e che agisca per
„ la sola necessità della sua natura (prop. prec.).
„ Per conseguenza (defin. VII.) egli è la sola
„ causa libera.

Ogni altro chiamerebbe questo una causa necessaria.

$ COLIO.

SPinosa risponde co' suoi principj ad alcune abbjezioni, ch' egli si fa. Per abbreviare questo capitolo di già troppo lungo, non tradurrò questo Scolio. Osserverò solamente, che per ispiegare, come tutte le cose seguano dalla natura divina, dice, che ne seguono per una necessità simile a quella, per la quale segue da tutta l' eternità, e seguirà eternamente dalla natura del triangolo, che i suoi tre angoli sono uguali a due retti. Posto ciò, io non so più, che cosa sia esser causa; imperciocchè non so, che alcuno siasi mai avvisato di dire, che la natura del triangolo *fu causa efficiente per se stessa, e prima* dell' uguaglianza de' tre angoli del trian-

triangolo a due retti. Non so niente più, che cosa sia, nel linguaggio di Spinosa, agire per rapporto a Dio: perchè non veggo, che la natura del triangolo agisca per produrre l'uguaglianza de' suoi tre angoli a due retti.

Se adunque tutto segue dalla natura Divina per la medesima necessità, che l'uguaglianza de' tre angoli di un triangolo a due retti segue dalla natura del triangolo; io ne inferisco una evidente contraddizione: ed è, che nella natura tutto si fa senza che vi sia azione, Ma non è necessario strignere ed incalzare sì forte Spinosa.

PROPOSIZIONE XVIII.

„ DIO è causa immanente di tutto, e non „ è una causa passeggiera ".

DIMOSTRAZIONE.

„ TUtto quello ch'è, è in Dio, e dev'es- „ sere concepito per Dio (prop. XV.); il che „ è la prima parte. Non v'ha alcuna sostanza „ fuori di Dio (prop. XIV.), vale a dire, „ cosa che fuori di Dio sieno in se stesse (de- „ fin. III.); il che è la seconda parte: dun- „ que Dio è causa ec.

Qualunque cosa Spinosa si voglia dire per le parole di *causa immanente*, e di *causa passeggiera*, che non ha definite, si conosce la poca solidità delle proposizioni, sopra le quali egli si fonda, ed appoggia.

PROPOSIZIONE XIX.

„ DIO, o tutti gli attributi di Dio sono „ eterni ".

DIMOSTRAZIONE.

„ DIO è una sostanza (defin. VI.), che, „ (prop. XI.) esiste necessariamente, vale a „ dire, (prop. VII.) alla natura della quale si „ appartiene l' esistere; ovvero, il che è la „ stessa cosa, *dalla definizione della quale segue* „ *l' esistenza*. Dio (prop. VIII.) è adunque „ eterno ".

„ Bisogna intendere per gli attributi di Dio „ quello che (defin. IV.) esprime l' essenza „ della sostanza divina, vale a dire, quello „ che appartiene alla sostanza: e questo è anzi „ quello, che racchiuder debbono in se gli at- „ tributi. Ora, l' eternità appartiene alla na- „ tura della sostanza (prop. VII.). Dunque „ ciascun attributo racchiuder deve in se l' eter- „ nità. Dunque sono tutti eterni ".

SCOLIO.

„ QUesta proposizione si manifesta essa pure „ assai chiaramente per vera per la maniera, „ con cui ho dimostrata l' esistenza di Dio (prop. „ XI.); imperciocchè la dimostrazione, che ne „ ho data, fa vedere, che l' esistenza di Dio „ è, come la sua essenza, un' eterna verità. „ Inoltre (prop. XIX. de' principj del Descar- „ tes) ho ancora dimostrata in altra maniera „ l' esi-

„ l' esistenza di Dio. Non è necessario ripeter „ qui questa dimostrazione.

PROPOSIZIONE XX.

„ L'Esistenza, e l' essenza di Dio non sono „ che una medesima cosa. „

DIMOSTRAZIONE.

„ Dio per la proposizione precedente è eter- „ no, e i suoi attributi ugualmente lo sono: va- „ le a dire, (defin. VIII) ciascuno de' suoi „ attributi esprime l' esistenza. Dunque i mede- „ simi attributi, i quali (def. IV) spiegano „ l' essenza eterna di Dio, spiegano ancora la „ sua esistenza eterna: vale a dire, che quello „ che costituisce l' essenza di Dio, costituisce „ ancora la sua esistenza. Dunque la sua esi- „ stenza, è la sua essenza ec. "

Ecco molte parole sovente ripetute, e delle quali io dubito, che non si possa formarsi idee chiare, e determinate. Quando trascorrerò sopra tali dimostrazioni senza dir nulla, ciò significherà, che rimetto il Lettore a quello, che ho osservato sopra le proposizioni che servono loro di fondamento. Può ognuno avvedersi, ch' io non noto tutti i difetti dell' ultime dimostrazioni; ma le censure ch' anno preceduto, possono farli discoprire.

COROLLARIO I.

„ Dunque l' esistenza di Dio è una verità „ eterna, come la sua essenza. „

COROLLARIO II.

„ DIO, o tutti i suoi attributi sono immu-
„ tabili. Imperciocchè se si mutassero quanto
„ all' esistenza, si muterebbero ancora (prop.
„ prec.) quanto all' essenza: vale a dire, co-
„ m' è evidente, che diventerebbero falsi, di
„ veri che sono; il che è assurdo. "

PROPOSIZIONE XXI.

„ TUtto quello, che segue dall' assoluta na-
„ tura di qualche attributo di Dio, ha dovuto
„ sempre esistere, ed esser sempre infinito; ov-
„ vero egli è per quell' attributo, dal quale
„ segue e deriva, eterno, ed infinito.

DIMOSTRAZIONE.

„ COncepite, s' è possibile, che in un at-
„ tributo di Dio, qualche cosa di finito, e che
„ abbia un' esistenza, o una durata determina-
„ ta segua e derivi dalla sua natura assoluta.
„ Prendiamo, per esempio, l' idea di Dio nel
„ pensiero. Il pensiero, quando si concepisce
„ come attributo di Dio, è necessariamente
„ (prop. XI.) infinito di sua natura. Ma in
„ quanto che racchiude in se l' idea di Dio, si
„ suppone finito. Ora, (defin. II.) non si può
„ concepirlo finito, se non è terminato dal pen-
„ siero. Ma non può essere terminato dal pen-
„ siero, in quanto che il pensiero costituisce
„ l' idea di Dio; imperciocchè allora il pensie-
„ ro è supposto finito. Lo è adunque dal pen-
„ siero, in quanto che non costituisce l' idea di
„ Dio

„ Dio, e tuttavia, (prop. XI.) deve necessa-
„ riamente esistere. Avvi adunque un pensiero,
„ che non costituisce l' idea di Dio. Per con-
„ seguenza l' idea di Dio non segue necessaria-
„ mente dalla natura di questo pensiero, in-
„ quanto che questo pensiero è assoluto. Imper-
„ ciocchè si concepisce questo pensiero come co-
„ stituente e non costituente l' idea di Dio, il
„ che è contra l' ipotesi. Per questo se l' idea
„ di Dio nel pensiero, o qualche altra cosa
„ (la scelta dell' esempio è indifferente, per-
„ chè la dimostrazione è universale) in un at-
„ tributo di Dio segue dalla necessità della na-
„ tura assoluta di questo attributo, questa idea,
„ o quest' altra cosa deve necessariamente essere
„ infinita: il che era la prima parte. "

„ Quello, che segue necessariamente dalla na-
„ tura di qualche attributo, non può avere una
„ durata determinata. Se lo negate, supponia-
„ mo, che una cosa, che segue dalla necessità
„ di qualche attributo di Dio, sia in qualche
„ attributo di Dio, per esempio l' idea di Dio
„ nel pensiero; e supponiamo, che non abbia
„ sempre esistito, o che debba cessar di esiste-
„ re. Poichè supponiamo, che il pensiero sia
„ un attributo di Dio, egli deve esistere neces-
„ sariamente, e immutabilmente (prop. XI. e
„ corol. II. della propos. XX.); quindi il pen-
„ siero dovrà esistere oltre alla durata dell' idea
„ di Dio; esisterà senza di questa idea (imper-
„ ciocchè supponiamo, che questa idea non sia
„ sempre stata, o che non sarà sempre): ora
„ ciò è contra l' ipotesi; imperciocchè suppo-
„ niamo, che dato il pensiero, l' idea ne segua
„ necessariamente. Dunque l' idea di Dio nel
„ pensiero, o una qualunque cosa, che segue

„ neceſſariamente dalla natura aſſoluta di qual-
„ che attributo di Dio, non può avere una du-
„ rata determinata; ma deve per queſto attribu-
„ to eſſere eterna; il che era la ſeconda parte.
„ Notate, che deve dirſi lo ſteſſo di qualſivo-
„ glia altra coſa, che in un attributo di Dio
„ ſegua neceſſariamente dalla natura aſſoluta di
„ Dio. "

Queſta maniera di raziocinare è tanto ſingolare, ch' io non concepirei, come cader poſſa nello ſpirito, ſe non ſapeſſi, quanto gli uomini ſi acciecano, una volta ch' anno adottato un ſiſtema. Se queſto è un raziocinare ſopra idee chiare, io ſono in un grande inganno. Per me, ſeguir non poſſo Spinoſa nelle ſue ſuppoſizioni. *L' idea di Dio nel penſiero, il penſiero ora finito, ora infinito, che coſtituiſce, o non coſtituiſce l' idea di Dio*, ſono coſe troppo aſtratte: o piuttoſto ſono parole, nelle quali lo confeſſo, nulla comprendo, e nelle quali duro fatica a credere, che comprender ſi poſſa qualche coſa. Spinoſa dovuto avrebbe recare un eſempio, che aveſſe fatto meglio afferrare, e comprendere la ſua dimoſtrazione.

PROPOSIZIONE XXII.

„ Tutto quello, che ſegue da qualche attri-
„ buto di Dio, in quanto è modificato da una
„ modificazione neceſſaria ed infinita, dev' eſ-
„ ſere parimenti neceſſario ed infinito. „

DIMOSTRAZIONE.

„ Si fa come la precedente. "

E' adunque eſſa pure inintelligibile.

PRO-

PROPOSIZIONE XXIII.

„ OGni modo, ch' è necessario, ed infini-
„ to, ha dovuto necessariamente seguire dalla
„ natura assoluta di qualche attributo di Dio,
„ o da qualche attributo modificato da una mo-
„ dificazione necessaria, ed infinita. "

DIMOSTRAZIONE.

„ UN modo è quello, ch' è in un altro per
„ via del quale dev' essere concepito (def. V.):
„ vale a dire (prop. XV.) in Dio solo, e
„ non può essere concepito per altra via che
„ per Dio solo. Se si concepisce adunque, che
„ un modo è infinito, ed esiste necessariamen-
„ te, è d' uopo, che ciò sia per mezzo di
„ qualche attributo di Dio; in quanto che si
„ concepisce, che questo attributo esprime l'in-
„ finità, e la necessità di esistere, ovvero, il
„ che è la stessa cosa, (defin. VIII.) l' eter-
„ nità, vale a dire (def. VI. e prop. XIX.)
„ in quanto che si considera assolutamente. Un
„ modo, ch' è necessario, ed infinito, ha adun-
„ que dovuto seguire dalla natura assoluta di
„ qualche attributo di Dio: Il che si fa, o im-
„ mediatamente (prop. XXI.), o col mezzo
„ di qualche modificazione, che segue dalla
„ natura assoluta dell' attributo: vale a dire
„ (prop. preced.) che sia necessaria „ ed infi-
„ nita. "

Io domando, che cosa sia un modo, che se-
gue necessariamente dalla natura assoluta di un
attributo di Dio, sia immediatamente, sia col
mezzo di una modificazione, che modifica l' at-
tri-

tributo. Spinosa non lo spiega in verun luogo, e non ne riporta alcun esempio. Non è adunque possibile indovinare qual verità contenga questa supposta dimostrazione.

PROPOSIZIONE XXIV.

„ L'Essenza delle cose, che Dio ha prodotte, non racchiude in se l'esistenza. "

DIMOSTRAZIONE.

„ Ciò apparisce dalla prima definizione; imperciocchè una cosa è causa di se medesima, „ ed esiste per la sola necessità della sua natura, quando la sua natura (considerata in se „ stessa) racchiude e contiene l'esistenza. "

COROLLARIO.

„ Quindi ne segue, che Iddio è non solamente la causa la qual fa, che le cose comincino ad esistere, ma esse si conservano esistenti ancora per esso lui, o per servirmi di un termine scolastico, Dio è causa *essendi rerum*. Imperciocchè, sia che le cose esistano sia che non esistano, noi discopriamo, che la loro essenza quando vogliam mettervi attenzione, non racchiude in se nè l'esistenza, nè la durata. Per conseguenza, la loro essenza non può esser causa nè della loro esistenza, nè della loro durata. Ma Iddio solo può esserlo, alla sola natura del quale s'appartiene l'esistere (coroll. I. della prop. XIV.).

PRO-

PROPOSIZIONE XXV.

„ DIO è non solamente la causa efficiente
„ dell' esistenza delle cose, lo è ancora della
„ loro essenza. "

DIMOSTRAZIONE.

„ SE lo negate, dunque Dio non è la causa
„ dell' essenza delle cose. Dunque l' essenza
„ delle cose (Ass. IV.) può essere concepita
„ senza Dio. Ora ciò (Prop. XV.) è assur-
„ do: dunque Dio è la causa dell' essenza del-
„ le cose.

SCOLIO.

„ QUesta proposizione segue più chiaramente
„ dalla sedicesima. Imperocchè è una conse-
„ guenza di questa sedicesima proposizione che
„ data la natura divina, l' essenza delle cose de-
„ ve seguirne tanto necessariamente, quanto la
„ loro esistenza: e per dirlo in una parola,
„ Dio esser deve la causa di tutto, nel medesi-
„ mo senso ch' è causa di se stesso. Questo è
„ quello, che il seguente corollario proverà an-
„ cora più chiaramente. "

COROLLARIO.

„ LE cose particolari altro non sono che quel-
„ le affezioni, o que' modi, ch' esprimono in
„ una maniera certa e determinata gli attributi
„ di Dio. Ciò è dimostrato dalla quindicesima
„ proposizione, e dalla quinta definizione.

Quan-

Quanto più Spinosa impiega le parole di *causa*, *azione*, *produzione*, tanto maggior confusione in esse si ritrova. *Dio è causa di tutto nel medesimo senso, che è causa di se stesso*. Ma s' è causa di se stesso, non è ch' egli agisca per darsi l' esistenza, o che si produca. Non agisce adunque per dar l' esistenza all' altre cose, egli non le produce, e non v' ha propriamente in tutta la natura nè azione, nè produzione, nè causa, nè effetto.

PROPOSIZIONE XXVI.

„ UNa cosa, ch' è determinata ad agire, è „ stata così determinata da Dio; e quella, che „ Dio non determina, non può determinare se „ stessa.

DIMOSTRAZIONE.

„ QUello, che determina una cosa ad agi- „ re, è necessariamente qualche cosa di positi- „ vo, com' è evidente: per conseguenza Dio „ per la necessità della sua natura è causa effi- „ ciente dell' essenza di questa cosa, come del- „ la sua esistenza (Prop. XXV. e XXVI.). „ Questa è la prima parte. La seconda ne se- „ gue chiaramente. Imperciocchè, se una cosa, „ che Dio non determinasse, potesse determi- „ narsi, la prima parte sarebbe falsa. Ora, ciò „ è assurdo, come l' abbiam fatto vedere. "

Sempre la stessa confusione. Se in Spinosa le parole di *causa*, e di *azione* nulla significano, quelle di *determinare ad agire* non hanno niente più di senso. Pare, che Spinosa chiamato non abbia Dio causa di se stesso, se non affine di poter

poter dire, ch' è causa dell'altre cose. Gli sembrava assurdo, che un' infinità di cose esistesse-ro, e non vi fosse nè causa nè effetto. Per tenere un linguaggio in apparenza più ragionevole e sensato, è stato obbligato a dire, che Dio è causa di se stesso: ma poichè Dio, propriamente parlando, non è causa di se stesso, sarebbe una conseguenza de' principj di Spinosa, che non lo sia delle cose particolari.

Avrebbe Spinosa potuto dire, che Dio è l'effetto di se stesso: Imperciocchè s' è causa dell' altre cose nel medesimo senso ch' è causa di se stesso, egli è l' effetto di se stesso nel medesimo senso che l' altre cose ne sono l' effetto: ciò è reciproco. Ora, cosa pensar si deve di un linguaggio, che conduce a dire, che una sostanza s' è ella stessa prodotta? Può egli farsi un maggior abuso di termini?

Se questa proposizione, *Dio è causa di se stesso*, significa, che l' essenza di Dio racchiude in se l' esistenza di Dio, come lo suppone la prima definizione, questa, *Dio è causa delle cose particolari*, significa, che l' essenza di Dio racchiude in se l' esistenza delle cose particolari. Imperciocchè nell' uno e nell' altro caso Dio è causa nel medesimo senso. Dio non dà adunque più l' esistenza alle cose particolari di quel che la dia a se stesso; esse non esistono se non perchè appartengono, come lui, ad una medesima essenza; e non vi è propriamente, come ho di già osservato, nè azione, nè produzione. Queste conseguenze derivano necessariamente dal sistema di Spinosa, ma lo confutano da loro stesse.

PROPOSIZIONE XXVII.

„ UNa cosa, che Dio medesimo ha determinata ad agire, non può rendere se stessa „ indeterminata. "

DIMOSTRAZIONE.

„ IL terzo assioma n' è la prova. "

PROPOSIZIONE XXVIII.

„ NEssun essere singolare, o nessuna cosa finita, e che ha un' esistenza determinata, può „ esistere, nè essere determinata ad agire, se „ un' altra causa finita, e che ha parimenti un' „ esistenza determinata, non la determina ad „ esistere, e ad agire. Questa non può parimenti esistere, nè essere determinata ad agire, se non è ancora determinata da un' altra „ causa, che sia essa pure finita, e che abbia „ un' esistenza determinata, e così all' infinito. "

DIMOSTRAZIONE.

„ TUtto quello, ch' è determinato ad esistere, e ad agire, vi è determinato da Dio „ (prop. XXVI. e corol. della prop. XXIV.). „ Ma quello, ch' è finito, e che ha un' esistenza determinata, non ha potuto esser prodotto dalla natura assoluta di qualche attributo „ di Dio: imperciocchè tutto quello, che segue dalla natura assoluta di qualche attributo „ di Dio è infinito ed eterno (prop. XXI.). „ Ha dunque dovuto seguire da Dio, o da qualche attributo divino, in quanto che si consi-

„ dera

„ dere modificato in qualche maniera ; imper-
„ ciocchè non v' ha nulla , che non sia sostan-
„ za , o modo (Ass. I. def. III. , e V.) e i
„ modi (corol. della prop. XXV.) non sono
„ che le affezioni degli attributi di Dio , Ma
„ ciò , ch' è finito , ed ha un' esistenza determi-
„ nata , non ha parimenti potuto seguire da
„ Dio , o da alcuno de' suoi attributi , in quan-
„ to modificato da una modificazione eterna ed
„ infinita (prop. XXII.) , Ha adunque do-
„ vuto seguire da Dio , o da qualche attri-
„ buto divino , modificato da una modificazione
„ finita , e la cui esistenza è determinata ; nè
„ un' altra causa ha potuto determinarlo ad
„ esistere , o ad agire . Ecco la prima parte .

„ Questa causa , o questo modo , per l' istes-
„ sa ragione che nella prima parte , ha dovuto
„ ancora essere determinato da un' altra causa
„ finita , e di un' esistenza determinata . Questa
„ ancora da un' altra , e così all' infinito sem-
„ pre per la medesima ragione .

Dio , o un essere infinitamente perfetto diventa adunque inutile nel Sistema di Spinosa ; eccone la prova , Una cosa finita non può essere determinata ad esistere , e ad agire , che da una causa finita (prop. preced.) , Dio , in quanto infinito , non determina le cose finite , non determina nemmeno Dio modificato da una modificazione finita ; imperciocchè , se queste cose fossero determinate da Dio in quanto infinito , sarebbero infinite (prop. XXI. e XXII.) il che sarebbe contra la supposizione . Tutte le cose finite sono adunque determinate da altre cause finite , di maniera che se ne forma un processo all' infinito , senza che arrivar si possa ad una causa infinita , che determinato abbia

alcu-

alcuna di esse. Dio in quanto infinito, non determina adunque le cose finite ad esistere, e ad agire. Possono adunque esistere senza Dio, in quanto infinito: vale a dire, (def. VI.) senza Dio. Un' altra assurdità si è, ch' essendo le cose particolari (corol. della prop. XXV.) modi di Dio, ne seguirebbe, che i modi possono esistere senza la loro sostanza.

Se Spinosa vuole, che Dio, o l' essere infinito determini l' esistenza di tutti gli esseri, concluder deve da' suoi principj, che tutto è infinito, e che noi medesimi siamo modi infiniti della divinità. Lo provo.

Dio solo determina ad esistere tutto quello, ch' esiste (prop. XVI. e XVIII.). Dunque noi siamo determinati ad esistere da lui. Ora, le cose, che seguono da una sostanza infinita, o che sono determinate ad esistere da una sostanza infinita, sono ugualmente infinite (prop. XXI. e XXII.). Dio è una sostanza infinita (def. VI.). Dunque ciascuno di noi è ugualmente infinito.

Questa ridicola proposizione potrebbe sostenersi ugualmente, che una serie di cause, che per un progresso all' infinito si determinano, senza che sia possibile arrivare alla prima: l'assurdità è uguale d' ambe le parti.

Si esamini bene questo Sistema, e vedrassi, che gli esseri finiti sembrano esistere a parte, e indipendentemente dall' essere infinito, poichè bastano per determinare la loro esistenza, e non possono essere determinati da Dio, in quanto infinito; vale a dire, da Dio, senza diventare ancor essi infiniti.

SCO-

SCOLIO.

SPinosa osserva quì che Dio è causa prossima delle cose, che immediatamente produce; che non è causa nel suo genere; e che finalmente non può dirsi, che sia causa degli esseri singolari. Ma non dichiara il suo pensiero nè con esempj, nè con definizioni esatte, e continua sempre ad essere ugualmente oscuro.

PROPOSIZIONE XXIX.

„ NOn v' è nulla di contingente nella natu-
„ ra; tutto è determinato dalla necessità della
„ natura divina ad esistere, e ad agire in una
„ certa maniera ".

DIMOSTRAZIONE.

„ TUtto quello, ch'è, è in Dio (prop. xv.).
„ Ma non può dirsi, che Dio sia una cosa con-
„ tingente; imperciocchè (prop. xi.) egli esi-
„ ste necessariamente. Inoltre i modi della na-
„ tura divina seguono necessariamente da questa
„ medesima natura (prop. xvi.), e ciò in
„ quanto che la natura divina è considerata as-
„ solutamente (prop. xxi.) o in quanto che
„ è considerata determinata ad agire in una cer-
„ ta maniera (prop. xxvii.). Ora, Dio non
„ è solamente la causa di questi modi, in quan-
„ to che semplicemente esistono (corol. della
„ prop. xxiv.), ma ancora (prop. xxvi.) in
„ quanto che si considerano determinati ad agi-
„ re. E' impossibile, e non contingente (prop.
„ xxvi.) che si determinino da se stessi se Id-

„ dio non gli ha determinati; ed è impossibile,
„ e non contingente, che si rendano indetermi-
„ nati, se Iddio gli ha determinati (prop. XXVII.)
„ Quindi tutto è determinato dalla necessità del-
„ la natura divina, non solo ad esistere, ma
„ ancora ad esistere e ad agire in una certa ma-
„ niera, e nulla è contingente".

Poichè ogni essere finito, esser deve determinato da una causa finita (prop. XXVIII.), qualunque sforzo si faccia Spinosa per provare, che tutto è determinato da Dio, non può impedire, che non vi sieno secondo il suo Sistema due ordini di cose affatto indipendenti: primieramente, l'ordine delle cose infinite, che seguono da tutta la natura assoluta di Dio, o da alcuno de' suoi attributi modificati da una modificazione infinita; in secondo luogo l' ordine delle cose finite, che seguono tutte le une dall' altre, senza che rimontar si possa ad una prima causa infinita, che determinate le abbia ad esistere. Come questi due ordini di cose possan eglino non costituire che una sola e medesima sostanza?

SCOLIO.

Spinosa dice quì, ch' egli intende per la *natura naturante* quello, ch' è in se, e ch' è concepito per se medesimo, ovvero ogni attributo, ch' esprime un' essenza eterna ed infinita; vale a dire (corol. della prop. XIV. e corol. II. della prop. XVII.), Dio, in quanto che si considera come una causa libera. Ma egl' intende per *natura naturata*, tutto quello, che segue dalla necessità della natura di Dio, o di ciascuno de' suoi attributi: vale a dire, tutti i modi degli attributi di Dio, in quanto che si riguarda-

no,

no, come cose, che sono in Dio, ch' esister non possono, nè essere concepite senza di lui.

L' espressioni *natura naturata, e natura naturante* sono tanto felici ed energiche, che stato sarebbe peccato, che Spinosa adoperate non le avesse.

PROPOSIZIONE XXX.

„ UN intelletto in atto finito, o indefinito „ deve comprendere gli attributi di Dio, le „ sue affezioni, e null' altro ".

DIMOSTRAZIONE.

„ UN'idea convenir deve, ed accordarsi col „ suo oggetto (Ass. VI.) vale a dire, com' è „ per se evidente, che ciò ch' è obbiettivamen- „ te contenuto nell' intelletto, deve necessaria- „ te esistere nella natura. Ora non vi è (co- „ rol. I. della Prop. XIV.) nella natura, che „ una sola sostanza, la qual è Dio; nè vi so- „ no altre affezioni, che quelle, che sono in „ Dio (prop. XV.) e ch' esister non possono, „ nè essere concepite senza di lui: dunque un „ intelletto in atto finito, o infinito ec.

Quando il senso di questo assioma; *un' idea vera convenir deve ed accordarsi col suo oggetto* si è, che le cose esser devono nella natura quali sono nell'intelletto, nulla è men certo della sua verità. Vedesi quanta ragione io avuto mi abbia d' impugnare, e combattere questo pregiudizio, che tuttavia dura ancora, e sussiste; e che Spinosa ritrovato aveva così bene stabilito, che da niuno era rivocato in dubbio.

PROPOSIZIONE XXXI.

„ Bisogna riportare alla natura naturata, e „ non alla natura naturante l' intelletto in atto „ finito o infinito, come pure la volontà, la „ cupidigia, l' amore ec. ".

DIMOSTRAZIONE.

Questa dimostrazione non è fatta, che per dare un nuovo nome a quello, che Spinosa chiama intelletto in atto finito, o infinito; il che non merita di trattenerci.

SCOLIO.

Questo Scolio è per avvertire che quando egli parla di un intelletto inatto, non è ch' egli accordi che vi sia un intelletto in potenza.

PROPOSIZIONE XXXII.

„ Non può dirsi, che la volontà sia una cau- „ sa libera; essa non è che necessaria ".

DIMOSTRAZIONE.

„ La volontà non è, come l' intelletto, che „ un certo modo di pensiero. Quindi (prop. „ XXVIII.) una volizione non può esistere, nè „ essere determinata ad agire, se non è deter- „ minata da una causa, che lo sia ancora da „ un' altra, e così all' infinito. Se la volontà „ è supposta infinita, esser deve parimenti de- „ terminata ad esistere e ad agire da Dio, non in-

„ inquanto egli è una sostanza assolutamente in-
„ finita; ma inquanto che ha un attributo, ch'
„ esprime l'essenza eterna, ed infinita del pen-
„ siero (prop. XXVIII.). In qualunque ma-
„ niera si concepisca, sia finita, o infinita, ri-
„ chiede adunque una causa, che la determini
„ ad esistere e ad agire. Quindi (defin. VII.)
„ non si può chiamarla causa libera: è neces-
„ saria, e sforzata ".

Una volizione determinata da una serie di cause all' infinito, e una volontà infinita, ch' è determinata da Dio', in quanto ch' egli ha un attributo, ch' esprime l' essenza eterna ed infinita del pensiero: ecco grandi parole; ma quando Spinosa ne ha egli dato idee giuste? e com' avrebb' egli potuto riuscirvi, se intrapreso lo avesse?

Seguendo il Sistema di questo filosofo, tutto si fa per una cieca necessità. Se v' è una prima causa, ella non agisce con cognizione: ma tutto segue necessariamente dalla sua natura. Non veggo adunque, di quale utilità esser possano a questo sistema le parole *d' intelletto*, *e di volontà*. In fatti, che cosa significano l' intelletto, e la volontà in causa, dalla natura della quale tutte le cose seguono necessariamente, come l' uguaglianza de' tre angoli di un triangolo a due retti segue dall' essenza del triangolo? Questa è la comparazione di Spinosa. E perciò nega egli espressamente a Dio l' intelletto, e la volontà (a), quantunque per le proposizioni XXX. e XXXI. sembri ammettere un intelletto infinito.

(a) *Lettera* 58. *delle Opere Postume* pag. 570.

COROLLARIO I.

„ QUindi ne ſegue: 1. che Dio non agiſce „ per la libertà della ſua volontà ".

COROLLARIO II.

„ 2. CHe la volontà, e l' intelletto ſono „ per rapporto alla natura divina, come il „ moto, e la quiete; e aſſolutamente come „ tutte le coſe naturali, che Dio (prop. XXIX.) „ determinar deve ad eſiſtere, e ad agire in una „ certa maniera: Imperciocchè la volontà, co„ me tutte le altre coſe, abbiſogna di una cau„ ſa, che la determini ad eſiſtere, e ad agire „ in una certa maniera. E quantunque ſuppoſti „ la volontà, e l' intelletto, ne ſegua un' infi„ nità di coſe, non ſi ha maggior ragione di „ dire, che Dio agiſce per la libertà della ſua „ volontà, che di dire, che agiſce per la li„ bertà del moto, e della quiete. Per queſto „ la volontà non appartiene niente più alla na„ tura di Dio che le altre coſe naturali. Ma vi „ ſi rapporta nell' iſteſſa maniera, che il moto, „ e la quiete, e tutte l' altre coſe, che abbiam „ fatto vedere eſſere una conſeguenza della ne„ ceſſità della natura divina ed eſſere da eſſa „ determinate ad eſiſtere, e ad agire in una „ certa maniera ".

In verità, ecco di che muovere a ſdegno. Qual linguaggio! Servirſi del moto e della quiete per iſpiegare la volontà, e l' intelletto, e riportarli nell' iſteſſa maniera alla natura divina! ſi vede bene, che Spinoſa ha conoſciuto, che ſecondo i ſuoi principj, l' intelletto, e la volon-

lontà sono inutili a Dio; ma sia che gli ammette, o li rigetti, il suo sistema è sempre ugualmente assurdo.

PROPOSIZIONE XXXIII.

„ DIO non ha potuto produrre le cose altrimenti, nè in un ordine diverso da quello, „ in cui le ha prodotte ".

DIMOSTRAZIONE.

„ TUtto segue necessariamente dalla natura „ divina (prop. XVI.), ed è determinato ad „ esistere, e ad agire in una certa maniera dal„ la necessità di questa medesima natura (prop. „ XXIX.). Se le cose esser potessero di un' al„ tra natura, o essere determinate ad agire in „ un' altra maniera, cosicchè l' ordine della na„ tura fosse del tutto diverso, esservi potrebbe „ ancora un' altra natura di Dio del tutto di„ versa da quello ch' è; dovrebbe (prop. XI.) „ esistere ugualmente; potrebbero per conse„ guenza esservi due dei, o più; il che (corol. „ 1. della prop. XIV.) è assurdo. Dunque Dio „ non ha potuto produrre le cose altrimenti, „ nè in un ordine diverso da quello, in cui le „ ha prodotte ".

Egli è evidente, che questa proposizione non è che una conseguenza di molte proposizioni mal provate. Lo stesso è delle tre seguenti.

SCOLIO I.

COn questo Scolio vorrebbe Spinosa provare, che se giudichiamo esservi delle cose con-

tingenti, non lo facciamo che per ignoranza; vale a dire, che non sapendo, se l'essenza delle cose racchiuda in se qualche contraddizione, ignoriamo, che sono impossibili; o se sappiamo, che la loro essenza non racchiude in se nessuna contraddizione, non conosciamo le cause, donde seguono necessariamente; ed ignoriamo, che sono necessarie. Ora, questa ignoranza, in cui siamo della loro necessità, o della loro impossibilità ci fa giudicare, che sono contingenti, o possibili.

SCOLIO II.

IN questo secondo Scolio Spinosa procura di provare la XXXIII. proposizione co' principj di quelli, a' quali egli è opposto e contrario. Io non riporto i suoi raziocinj in questo proposito, perchè nulla anno a che fare colla verità del suo sistema.

PROPOSIZIONE XXXIV.

„ LA potenza di Dio è la sua medesima es-
„ senza ".

DIMOSTRAZIONE.

„ DAlla sola necessità dell'essenza di Dio ne
„ segue; ch'egli è causa di se stesso (prop. XI.
„ e prop. XVI. e cor.) ch'è la causa di tutte
„ le cose. Dunque la potenza di Dio, per la
„ qual egli, e tutte le cose sono, ed agiscono,
„ è la sua medesima essenza ".

PRO-

PROPOSIZIONE XXXV.

„ TUtto quello, che da noi si concepisce „ essere nella potenza di Dio, esiste necessaria„ mente ".

DIMOSTRAZIONE.

„ QUello, ch'è nella potenza di Dio è rac„ chiuso e contenuto nella sua essenza „ (prop. preced.) di maniera che segue ne„ cessariamente da essa. Tutto quello, ch' è „ nella sua potenza esiste adunque necessaria„ mente ".

PROPOSIZIONE XXXVI.

„ NUlla esiste, la cui natura non produca „ qualche effetto ".

DIMOSTRAZIONE.

„ TUtto quello, ch' esiste, esprime in una „ maniera certa e determinata la natura di Dio, „ o la sua essenza (prop. XXV.); vale a dire „ (prop. XXXIV.) tutto quello, ch'esiste, espri„ me in una maniera certa e determinata la po„ tenza di Dio, la qual è causa di tutte le co„ se. Per conseguenza (prop. XVI.) ne deve „ seguire qualche effetto ".

Dopo tutte le sue proposizioni, Spinosa termina la prima parte della sua opera, con una spezie di conclusione, alla quale dà il titolo di appendice.

AP-

APPENDICE.

„ Dice primieramente, che crede di avere „ spiegato la natura di Dio, e le sue proprie- „ tà; ch' egli esiste necessariamente; ch' è uno; „ che non è, e non agisce, che per la ne- „ cessità della sua natura; ch' è causa libera di „ tutto, e come lo sia, che tutto è in Dio, „ e che tutto talmente dipende da lui, che „ nulla può esistere, nè essere concepito senza „ di lui; e che finalmente Dio ha tutto prede- „ terminato non colla libertà della sua volontà „ e di suo arbitrio, e piacere, ma colla sua „ natura assoluta, e colla sua potenza infinita".

Aggiugne, che quantunque abbia allontanati i pregiudizj, ne restano tuttavia ancora molti che impedir possono di afferrare e comprendere la catena delle sue dimostrazioni; e che quello, ch' è la sorgente di tutti gli altri, si è, che comunemente si suppone, che Dio e tutte le cose naturali agiscano, come noi per un fine. Egli cerca adunque 1. perchè si adotti, ed approvi questo pregiudizio; 2. ne dimostrerà, per quello, ch' egli pretende, la falsità: finalmente farà vedere, come sieno quindi derivati i pregiudizj del bene, del male, del merito, e del demerito, della lode, e del biasimo, dell' ordine, e del disordine, della bellezza e della difformità. Ma siccome in questa occasione egli non raziocina, che sopra i principj che si crede di avere stabiliti, e provati, così sarebbe nojoso ed inutile il seguirlo in tutte le particolarità de' suoi raziocinj.

Tale si è la prima parte dell' Etica di Spinosa; le quattro altre sono condotte con raziocinj del

del medesimo gusto. L' una tratta dell' origine, e della natura dello spirito; l' altra dell' origine, e della natura delle affezioni; la terza della forza delle affezioni; e l' ultima della libertà umana. Tutte e quattro suppongono come dimostrate le proposizioni, ch' ho qui innanzi analizzate, e che non sono state avventurate, ed esposte, se non conforme ad idee assai vaghe. Sen cadono adunque per gl' istessi colpi, ch' ho scagliati contro alla prima parte.

Si ha rinfacciato al Bayle di non avere inteso Spinosa, e con ragione, se si giudica dalla maniera, con cui l' ha impugnato, e combattuto. Il Bayle ha sparso della giocondità, e della grazia sopra tutte le materie, ch' ha trattate: forse anche egli non ha avuto altro oggetto. Sembra, che in generale la scelta de' principj gli sia indifferente; e che ritrarne non voglia, che un solo vantaggio, quello di combattere le opinioni degli altri.

Ha egli creduto di rifiutare Spinosa, opponendogli le conseguenze, ch' egli cava, e deduce dal Sistema di questo filosofo? Ma se queste conseguenze non derivano da questo sistema, egli non attacca più Spinosa; e se ne derivano, Spinosa risponderà, che non sono assurde, e che tali non sembrano, se non a quelli, che risalir non sanno a' principj delle cose. Distruggete, dirà egli i miei principj, se atterrar volete il mio Sistema, o se lasciate sussistere i miei principj, siate meco d' accordo intorno alla verità delle proposizioni, che ne sono conseguenze necessarie.

Per me, ho creduto, che l' unico mio oggetto si fosse di dimostrare, che Spinosa non ha nessuna idea delle cose, che asserisce; che le

sue

ſue definizioni ſono vaghe, i ſuoi aſſiomi poco eſatti, e che le ſue propoſizioni non ſono che l'opera della ſua immaginazione, e non contengono nulla, che condur poſſa alla cognizione delle coſe. Ciò fatto, mi ſono fermato. Io ſarei ſtato tanto poco ragionevole, attaccando i fantasmi, che ne naſcono, quanto lo erano que' cavalieri erranti, che combattevano gli ſpettri degl' incantatori. Il partito più ſaggio ſi era diſtruggere gl' incanteſimi.

Si ha detto ſovente, che lo Spinoſismo è una conſeguenza del Carteſianismo. Ciò non è affatto ſenza ragione; ma ſi deve accordare, che i principj del Deſcartes ſono in eſſo molto alterati. Spinoſa ha de' pregiudizj che ſono comuni a quaſi tutti i filoſofi, come s' è veduto dalle cenſure, che ho fatte, ma egli ha preſo molto da' Carteſiani. Riconoſce ſoprattutto queſto principio, *che ſi può affermare di una coſa tutto quello ch' è contenuto nell' idea chiara e diſtinta, che ſe né ha*; e ne fa delle applicazioni, che il Deſcartes approvate non avrebbe. Rigettata avendo la creazione, perchè non la concepiſce, o perchè non ne ha idea chiara e diſtinta, oſſerva, che gli eſſeri finiti eſiſtono, e che l' eſiſtenza non è contenuta, e racchiuſa nella nozione, che ne abbiamo. Quindi conchiude, che non eſiſtono da per loro ſteſſi. Ora, come eſſer può, che gli eſſeri finiti, non eſiſtendo da per loro ſteſſi, eſiſtano ſenza che la creazione abbia luogo? Queſto è quello, che ſi è propoſto Spinoſa di conciliare.

Per queſto egli oſſerva, che la nozione de' modi non racchiude in ſe l' eſiſtenza, che non ſono qualche coſa di creato, e che nondimeno eſiſtono, ma come? Nella ſoſtanza dalla quale di-

dipendono. Si crede adunque di non aver che a dire, che gli esseri finiti sono i modi di una sola e medesima sostanza, come la rotondità, e la quadratura sono i modi del corpo. Ammirabile soluzione! Non si direbb' egli, che questa nuova maniera di render ragione delle cose è più inconcepibile? Intraprende tuttavia di provare la sua ipotesi; e perchè affetta di seguire il metodo de' geometri, si crede di fare delle dimostrazioni. Questo errore, tuttocchè patente e manifesto, è stato tuttavia quello di molti filosofi.

Scelgano adunque i seguaci di Spinosa l' uno de' due partiti: o confessino, che fino ad ora si sono dichiarati per un sistema, che nulla significa; o spieghino in una chiara ed esatta maniera il gran senno, che pretendono essere in esso racchiuso. Ma non è da esitare sopra il giudizio, che deve portarsi di questo filosofo: prevenuto per tutti i pregiudizj della scuola, non dubitava, che il nostro spirito non fosse capace di discoprire l' essenza delle cose, e di risalire a loro primi principj. Senza giustezza, non si formava che nozioni vaghe, di cui sempre si appagava; e se conosceva l' arte di ordinare e disporre delle parole, e delle proposizioni alla maniera de' geometri, non conosceva quella di formarsi dell' idee come loro. Una cosa mi persuade, che ha potuto egli medesimo essere stato ingannato da' suoi raziocinj; è questa l' arte, con cui gli ha insieme tessuti ed ordinati,

CAPITOLO XI.

Conclusione degli antecedenti Capitoli.

Per poco ch' abbiasi riflettuto sopra gli esempj, ch' ho recati, resterà ognuno convinto, che noi non cadiam nell' errore, se non perchè raziociniamo sopra principj, di cui non abbiamo distinte e sviluppate tutte l' idee. Allora non le discerniamo con una vista tanto chiara e precisa, da comprenderne la verità in tutta la sua estensione, nè da starcene in guardia contra quello, ch' hanno di vago e di equivoco. Ecco la vera cagione degli errori de' filosofi e de' pregiudizj del popolo: donde si può conchiudere, che la falsità dello spirito consiste unicamente nell' abito di raziocinare sopra principj mal determinati.

Ma l' educazione ha sì forte accostumati gli uomini a contentarsi di nozioni vaghe, che ve n' ha pochi, che indurfi possano ad abbandonare del tutto l' uso di questi principj (a). Gl' inconvenienti non ne saranno ben conosciuti, se non da quelli, che si ricorderanno delle difficoltà, ch' hanno avuto a superare per renderseli familiari; e si rammenteranno ancora di averne di buon' ora conosciute alcune delle contraddizioni. In quanto a quelli, ch' hanno obbedito e ceduto senza ripugnanza, e senza riflessione a tutte l' impressioni dell' educazione, non

(a) *Ho altrove spiegato come l' educazione ci abbia fatto contraer questo abito.* Saggio sopra l'orig. delle cognizioni umane. Seconda parte, sez. 2. cap. 1. §. 3. 4. e seg.

non è credibile, fino a qual segno il loro spirito sia divenuto falso, e non si deve aspettarsi, che riformino mai la loro maniera di raziocinare. In questa guisa i tristi effetti di questo metodo diventano il più delle volte irremediabili.

Essendo i principj astratti dimostrati inutili e pericolosi, altro più non resta, che discoprire quelli, di cui si può far uso; ma siamo assai vicini a conoscere il metodo, che conduce alla verità, quando si conosce quello, che da essa allontana.

CAPITOLO XII.

Delle ipotesi.

I Filosofi sono molti discordi di parere sopra l'uso delle ipotesi. Alcuni prevenuti dal buon successo, ch' esse hanno nell'astronomia, o forse abbagliati dall'arditezza di alcune ipotesi di fisica, dubitato non hanno che non fossero uno de' principali mezzi di acquistare delle cognizioni. Questo studio è stato per loro preferibile ad ogni altro; e quando ritrovato hanno alcune difficoltà nelle loro prime supposizioni, ne hanno fatto di nuove per accomodare la natura al loro sistema. Altri, vedendo l'inutilità, e l'abuso di molte ipotesi, hanno voluto bandirle affatto dalle scienze.

Non è delle ipotesi, come de' principj astratti; ve ne sono di buone, e di cattive. Per conoscerne la differenza, basta distinguere i casi, dove se ne possono fare. Non facendo questa distinzione, trascureremmo l'ajuto, ch' esse possono procacciarci, o cadremmo negli abusi, ch' esse cagionano. Noi

Noi ci ſerviamo di *ſuppoſizioni*, o d' *ipòteſi* per diſcoprire delle *incognite*, o per iſpiegare delle coſe, che conoſciamo. L' uno di queſti oggetti è quello, che ſi propongono i matematici, l'altro è quello de' fiſici. Queſte due parole ſono per altro tanto ſinonime, che ſi adoperano aſſai indifferentemente l' una per l' altra. Io mi conformerò in queſto all' uſo.

Per aſſicurarſi della verità di una ſuppoſizione ſi richiedono due coſe: l' una di poter eſaurire tutte le poſſibili ſuppoſizioni relativamente ad una queſtione, l' altra di avere un mezzo, che confermi la noſtra ſcelta, o che conoſcer ci faccia il noſtro errore.

Quando queſte condizioni ſi trovano inſieme unite ed accoppiate, non è da dubitare, che l' uſo delle ſuppoſizioni non ſia utile e profittevole; egli è anzi aſſolutamente neceſſario. L' aritmetica lo prova con eſempj adattati alla capacità di ognuno, e che per queſta ragione meritano di eſſere preferiti a quelli, che prender potrebbonſi dall' altre parti delle matematiche.

Primieramente ſi può nella ſoluzione de' problemi di aritmetica, eſaurire tutte le ſuppoſizioni; imperciocchè non ve n'ha mai che un picciolo numero da farſi. In ſecondo luogo, ſi ha una regola per diſcoprire, ſe l' operazione ſia fondata ſopra vere o falſe ſuppoſizioni. Se ne abbiano fatte, per eſempio, per dividere un numero per un altro, ſi conoſcerà, ſe la diviſione è giuſta, moltiplicando il diviſore pel numero, ch' eſſa ha dato.

Noi non ci conduciamo così ſicuramente nelle opere dell' aritmetica, ſe non perchè, avendo idee eſatte de' numeri, rimontar poſſiamo fino alle unità ſemplici, che ne ſono gli elemen-

menti, e seguire la generazione di ciascun numero in particolare. Non è da stupire, che questa cognizione ci somministri i mezzi di fare ogni sorta di composizioni, e di scomposizioni, e di assicurarci con questo dell'esattezza delle supposizioni, che abbiam dovuto impiegare.

Una scienza, nella quale si fa uso di supposizioni senza temer l'errore, o almeno con certezza di conoscerlo, e discoprirlo, servir deve di modello a tutte quelle, nelle quali si vuol far uso di questo metodo. Sarebbe pertanto desiderabile, che fosse possibile in tutte le scienze, come in aritmetica, l'esaurire tutte le supposizioni, e che vi fossero delle regole per assicurarsi della migliore.

Ora, per aver queste regole, sarebbe d'uopo, che l'altre scienze ci dessero idee così chiare e complete, che si potesse coll'analisi risalire a' primi elementi delle cose, di cui trattano, e seguire la generazione di ciascuna. Sono esse assai lungi dall'accoppiare, ed unire insieme tutti questi vantaggi: ma a proporzione che vi suppliranno con degli equivalenti, si potrà fare in esse un maggior uso delle ipotesi.

Non ve n'ha alcuna, dopo le matematiche pure, dove le ipotesi meglio riescano quanto in astronomia. Imperciocchè avendo una lunga serie di osservazioni fatto notare i periodi, ne' quali le rivoluzioni si ripetono; si ha supposto in ciascun pianeta un movimento, e una direzione, che rendono perfettamente ragione delle apparenze, in cui si trovano gli uni relativamente agli altri.

L'idee, che gli astronomi formati si sono di questo movimento, e di questa direzione, sono tanto esatte, quanto si richiede per la bontà di

una ipoteſi ; poichè naſcer ne vediamo i feno-
meni con tanta evidenza , che poſſiam predirli
coll' ultima preciſione .

Quì le oſſervazioni indicano tutte le ſuppoſi-
zioni , che poſſono farſi , e la ſpiegazione de'
fenomeni conferma quelle , che ſi hanno ſcelte.
L'ipoteſi non laſcia adunque nulla a deſiderare .

Ma ſe non contenti di render ragione delle
apparenze , determinar vogliamo la direzione e
il movimento aſſoluto di ogni pianeta ; ecco do-
ve l' ipoteſi non potranno a meno di eſſere di-
fettoſe .

Noi giudicar non poſſiamo del movimento aſ-
ſoluto di un corpo , ſe non in quanto che lo
vediamo ſeguire una direzione , che lo avvicina,
o lo allontana da un punto immobile . Ora , le
oſſervazioni aſtronomiche condur non poſſono
mai a diſcoprire ne' cieli un punto , la cui im-
mobilità ſia certa . Non v' ha adunque ipoteſi ,
dove ſi poſſa aſſicurarſi di aver dato ad ogni
pianeta la preciſa quantità di moto , che ſe gli
appartiene .

In quanto alla direzione , i pianeti potrebbe-
ro non averne , che una ſemplice , prodotta uni-
camente dal movimento , ch'è proprio a ciaſcu-
no : ovvero potrebbero averne una compoſta ,
la quale proveniſſe da queſto primo movimento,
e da un altro , che aveſſero in comune col So-
le . Supponendo queſto ultimo caſo , ſarebbe di
loro , come de' corpi , che ſi muovono in un
vaſcello , che naviga , e fa vela . Ecco de' punti ,
ſopra de' quali l' eſperienza non può illu-
minarci ; non poſſiamo adunque conoſcere la di-
rezione aſſoluta di un pianeta . Per conſeguen-
za , dobbiam riſtrignerci a giudicare della dire-
zione e del moto relativo degli aſtri , e non

di-

dirigerci, se non conforme alle osservazioni. Le nostre supposizioni saranno più felici, a proporzione, che saremo più esatti osservatori.

Una prima osservazione ancora inesatta e imperfetta ha fatto credere, che il sole, i pianeti, e le stelle fisse girassero intorno alla terra; e ciò ha fatto nascere il sistema di Tolomeo. Ma le osservazioni degli ultimi secoli han fatto vedere, che Giove, e il Sole girano intorno al proprio asse, e che Mercurio, e Venere girano intorno al Sole. Ecco adunque un' osservazione, che indica, che la terra può avere ancor essa due movimenti, l'uno intorno a se stessa, e l' altra intorno al Sole. Allora l' ipotesi di Copernico s' è trovata confermata tanto dalle osservazioni, come da' fenomeni, ch'essa spiegava più semplicemente, che alcun' altra. S' è voluto andare più oltre, e conoscere, qual cerchio descrivano i pianeti. Se n' è giudicato sopra le prime apparenze, e si ha supposto, che il Sole ne occupasse il centro. Ma confrontando questa supposizione colle osservazioni, se n'è riconosciuta la falsità, e s' è veduto, che il Sole esser non poteva nel centro de' cerchj. Gli astronomi non immaginarono sistemi sempre più semplici, e nel medesimo tempo più acconci a render ragione di un numero maggiore di fenomeni, se non continuando ad osservare con esattezza, non facendo ipotesi, se non in quanto venivano suggerite dalle osservazioni, e non correggendole, ed emendandole, se non in quanto venivano da esse corrette ed emendate. Scorgesi adunque, che se le loro ipotesi non assegnano la direzione, e il moto assoluto degli astri, hanno qualche cosa di equivalente per rapporto a noi, quando spiegano le apparenze.

Quindi divengono tanto utili quanto quelle, che si fanno nelle matematiche.

Le ipoteſi di fiſica ſoffrono maggiori difficoltà; ſono pericoloſe, ſe non ſi fanno con molta precauzione, e ſpeſſo è impoſſibile l'inventarne, che ſieno ragionevoli.

Collocati, come lo ſiamo, ſopra un' atomo, che gira in un angolo dell' univerſo, chi crederebbe, che i filoſofi propoſti ſi foſſero di dimoſtrare in fiſica i primi elementi delle cose, di ſpiegare la generazione di tutti i fenomeni, e di ſviluppare tutto il meccaniſmo del mondo intero? Egli è un preſagir treppo de' progreſſi della fiſica, l' immaginarſi, che ſi poſſan aver mai baſtevoli oſſervazioni, per fare un ſiſtema generale. Quanti più materiali ſomminiſtrerà l' eſperienza, tanto più ſi conoſcerà quello, che manca ad un così vaſto edifizio. Reſteranno ſempre de' fenomeni a diſcoprire. Gli uni ſono troppo da noi lontani per eſſere oſſervati, ed altri dipendono da un così fino e ſottile meccaniſmo, che non abbiam mezzi per conoſcerne appieno gli ordigni, e le molle. Ora, queſta ignoranza ci laſcierà nell' impotenza di giugnere alle vere cagioni, che producono, e legano in un ſolo ſiſtema il picciolo numero de' fenomeni, che conoſciamo. Imperciocchè, eſſendo tutto legato e conneſſo, la ſpiegazione delle coſe, che oſſerviamo, dipende da infinite altre, che non ci ſarà giammai permeſſo di oſſervare. Se facciamo delle ipoteſi, le faremo adunque ſenz' aver potuto eſaurire tutte le ſuppoſizioni, e ſenz' aver regole, che avvalorino, e confermino la noſtra ſcelta.

Non dicaſi, che le coſe, che oſſerviamo, baſtano a far immaginare e concepir quelle che non

non ci è poſſibile di oſſervare: che, combinando le une coll' altre, potremo immaginarne ancora di nuove; e che, riſalendo così di cagioni in cagioni, potremo indovinare e ſpiegare tutti i fenomeni, benchè l' eſperienza non ne faccia conoſcere, che un picciolo numero. Non vi ſarebbe nulla di ſolido in un tale ſiſtema, i ſuoi principj varierebbero a grado e piacere dell' immaginazione di ciaſcun filoſofo, nè alcuno aſſicurarſi potrebbe di aver colta e riſcontrata la verità.

Inoltre, quando le coſe ſono tali che non poſſiamo oſſervarle, l' immaginazione non può far nulla di meglio quanto rappreſentarcele ſul modello di quelle, che conoſciamo. Innanzi di adottare i principj, ch' eſſa ſomminiſtrerebbe faria adunque d' uopo aver ſicurezza, che v' è molta analogia tra i primi principj, e i fenomeni noti. Ma qual mezzo ſi avrebb' egli per aſſicurarſene? Se queſti principj ci foſſero noti e paleſi, vedremmo forſe un mondo affatto diverſo da quello, che conoſciamo. In vano il chimico ſi luſinga di giugnere coll'analiſi a' primi elementi: nulla gli prova, che quello, ch' egli prende per un ſemplice ed omogeneo elemento, non ſia un corpo compoſto di principj eterogenei, ma che la ſola imperfezione degli ſtromenti non gli permette di ſcompor di vantaggio.

Veduto abbiamo, che l' aritmetica, non dà regole per aſſicurarſi della verità di una ſuppoſizione, ſe non perchè ci rende abili e capaci di analizzare così perfettamente ogni ſorta di numeri che riſalir poſſiamo a' loro primi elementi, e ſeguirne tutta la generazione. Se un fiſico poteſſe parimenti analizzare alcuno degli og-

getti, a' quali si applica; per esempio, il corpo umano, se le osservazioni lo guidassero fino alla prima molla, che dà il movimento a tutte le altre, e conoscer gli facesse appieno il meccanismo di ogni parte; allora far potrebbe un sistema, che renderebbe ragione di tutto ciò, che in noi osserviamo. Ma non distinguiamo nel corpo umano, se non le molle, e gli ordigni più grossolani e più sensibili: e ancora non possiamo osservarli, se non quando la morte ce ne occulta e nasconde tutto il giuoco e il movimento. Gli altri sono un complesso, un ordito di fibre così fine e sottili, che non possiamo in essi discerner nulla: non possiamo comprendere nè il principio della loro azione, nè la ragione degli effetti, che producono. Se un solo corpo è per noi un enimma, qual enimma non è l'universo?

Cosa pensar si deve adunque del disegno del Descartes, quando con cubi, ch' egli sa muovere, pretende di spiegare la formazione del mondo, la generazione de' corpi, e tutti i fenomeni? Se dal fondo del suo studiuolo un filosofo si prova a muovere la materia, egli ne dispone a suo talento; nulla gli resiste. Ciò è perchè l' immaginazione vede tutto quello, che le piace, e non vede nulla di più. Ma ipotesi tanto arbitrarie non spargono il menomo lume sopra alcuna verità, ritardano per contrario il progresso delle scienze, e diventano al sommo pericolose per gli errori, che fanno adottare. A queste vaghe supposizioni attribuirsi devono le chimere degli alchimisti, e l' ignoranza, in cui sono stati i fisici per molti secoli.

Gli abusi di questo metodo si fanno spezialmente scorgere ed osservare nelle scienze di pratica: la medicina n' è un esempio. Per

Per l' ignoranza, in cui siamo, sopra i principj della vita e della sanità, questa scienza è tutta conghietture, e i casi variano in essa per modo, che non si può assicurarsi di ritrovarne due perfettamente simili; i medici, che seguono il metodo, ch' io biasimo, ne fanno una scienza, che costantemente si uniforma a certi principj. Riferiscono tutto alle supposizioni generali, ch' anno adottate, non prendono consiglio nè dal temperamento degli ammalati, nè da alcuna delle circostanze, che sconcertar potrebbero le loro ipotesi. Fanno adunque tutto il male, che cagionar deve naturalmente l' ignoranza di queste cose.

Sventuratamente questo metodo abbrevia loro infinitamente la pratica dell' arte: con un sistema generale, non vi sono malattie, di cui a prima vista non sembri, che ne conoscono appieno le cagioni, e ne veggono i rimedj. Le loro supposizioni applicabili a tutto comunicano loro una cert' aria di arditezza e franchezza ed una facilità di esprimersi, che in riguardo a noi tengono loro luogo di cognizioni.

Malgrado all' inutilità, e alle pericolose conseguenze delle ipotesi generali, i fisici hanno molta difficoltà ad abbandonarle. Non lasciano di commendare e vantare le ipotesi degli astronomi, e con questo s' immaginano di conciliar credito ed autorità alle loro; ma qual differenza!

Gli astronomi si propongono di misurare il movimento respettivo degli astri; ricercano, se si possa promettersi un buon successo: i fisici intraprendono di discoprire, per quali mezzi siasi formato, e si conservi l' universo, e quali sieno i primi principj delle cose; vana curiosità, nella quale non si può che riuscir male.

Gli astronomi partono da un principio certo; ed è, che bisogna assolutamente, che il sole, o la terra giri: i fisici incominciano da' principj, di cui non possono mai formarsi una precisa idea.

Dicon eglino che le parti, che compongono i corpi, hanno ciascuna una particolare essenza; che quelle dell' oro, per esempio, hanno un' essenza affatto diversa da quelle dell' argento? Non hanno una idea della parola *essenza*. Dicon eglino che tutte le parti della materia sono similari, e formano differenti corpi, secondo le differenti forme, che prendono, e la quantità del movimento, che ricevono? E' loro impossibile determinarne la figura, e il movimento. Ora, qual progresso s' è egli fatto quando si sa che i primi principj de' corpi hanno una certa essenza, una certa figura e un certo movimento? E quando non si può esattamente indicare, qual sia questa essenza, questa figura, e questo movimento? Una tal cognizione aggiugn' ella molto alle qualità occulte degli antichi?

Basta agli astronomi supporre l' esistenza dell' estensione, e del movimento. Veduto abbiamo, come si ristringono a render ragione delle apparenze, e con quali precauzioni formano i loro sistemi.

Le ipotesi de' fisici, ch'io censuro, sono destinate a far penetrare nella natura dell' estensione, del movimento, e di tutti i corpi, e sono l' opera di persone, che d' ordinario osservano poco, ovvero anche che sdegnano d'istruirsi delle osservazioni fatte dagli altri. Ho udito dire, che uno di questi fisici, rallegrandosi di avere un principio, che rendeva ragione di tutti i fenomeni della chimica, osò comunicar le

sue idee ad un valente chimico. Avendo avuti questi la compiacenza di ascoltarlo, gli disse, che non gli farebbe, che una sola difficoltà, ed è, che i fatti erano affatto diversi da quello, ch' egli supponeva. *E bene*, replicò il fisico, *comunicatemegli, affinchè io gli spieghi*. Questa risposta manifesta perfettamente il carattere di un uomo, che trascura d' istruirsi de' fatti, perchè si crede di aver la ragione di tutti i fenomeni, qualunque esser si possono. Non v' ha che ipotesi vaghe ed incerte, che inspirar possano una così mal fondata fiducia.

Quand' anche le nostre supposizioni, dicono i fisici (a), fossero false, o poco certe, nulla vieta, che se ne faccia uso per giugnere a grandi ed importanti cognizioni.

A questo modo s' impiegano, per innalzare un edifizio, delle macchine, che diventano inutili, quando è finito. Non siam noi debitori al sistema Cartesiano delle più belle e rilevanti scoperte, che si sono fatte, o ad oggetto di confermarlo, o ad oggetto d' impugnarlo, e combatterlo? L' esperienze de' Sigg. Huyghens, Bayle, Mariotte, Newton, sopra l' aria, la percossa, la luce, e i colori, ne sono famosi esempj.

Rispondo primieramente, che le supposizioni sono ad un sistema quello, che le fondamenta sono ad un edifizio.

Quindi non v' è molta giustezza nel paragonarle colle macchine, che s' impiegano per costruire un edifizio.

Dico in appresso, che le scoperte, che si sono fatte sopra l' aria, la percossa, la luce, e i co-

(a) *Privat. de Moliere Tom. III. lezione II.*

colori, sono dovute all' esperienza; e non alle ipotesi arbitrarie di alcuni filosofi. Il sistema del Descartes non ha da se partorito altro ch' errori: non ci ha condotti ad alcune verità, se non di rimbalzo, vale a dire, movendoci a curiosità di fare certe esperienze. Si deve sperare, che in questo senso i sistemi de' fisici moderni saranno un giorno utili e vantaggiosi. La posterità avrà grande obbligazione ad uomini, che acconsentito avranno ad ingannarsi, per somministrarle un' occasione di acquistare, discoprendo i loro errori delle cognizioni, che ricevute avrebbe da loro, se condotti si fossero, e diretti più saggiamente.

Ma diraffi, si dev' egli assolutamente bandire le ipotesi dalla fisica? No, sarebbe questo un altro eccesso: quantunque non sieno atte a spiegare il meccanismo dell' universo, nè a far conoscere i primi principj di alcuna cosa, non sono prive di vantaggj. I fisici le avrebbero più utilmente impiegate, se conosciute avessero le occasioni, nelle quali può farsene uso.

Alle volte non si ha per oggetto nella scelta di un'ipotesi, che di rendere le osservazioni più facili a farsi. Allora poche sono le condizioni, che si hanno ad esigere. Non è nemmen necessario concepire perfettamente una supposizione: Basta, che non se ne possa dimostrare l' impossibilità; e se inoltre leva, e toglie di mezzo più difficoltà, che verun' altra, esser dee preferita.

Affine di spiegare il moto circolare de' pianeti si sono inventate due ipotesi, che dividono al presente i fisici, e che ci serviranno qui di esempio.

Secondo il Descartes, Iddio ha impresso un movimento a tutte le parti della materia, e ciascu-

scuna ha dovuto tendere a muoversi in linea retta. Se ritrovato non avessero alcun ostacolo, continuato avrebbero tutte a muoversi secondo questa direzione, Ma supponendo questo filosofo, che tutto sia pieno, e che le parti della materia fatto abbiano uno sforzo in tutti i sensi possibili, ha con ragione giudicato, che state sieno un ostacolo le une all' altre. Nondimeno non ha pensato, che l' ostacolo fosse sì grande da conservarle in una perfetta quiete, ed ha creduto vederne nascere il moto circolare.

Il Newton ritrovò tante difficoltà in questo sistema, che non potè adottarlo; e siccome non è questo un caso, in cui si possa lusingarsi di discoprire la verità; così ebbe ragione, immaginando un' ipotesi, di cercar più di allontanare e toglier di mezzo le difficoltà, che di conoscere, e discoprire il vero meccanismo dell' universo.

A tal fine, ha primieramente supposto un moto di projezione, col quale ogni pianeta deve continuamente tendere a muoversi in linea retta. Ha immaginato in appresso un' attrazione, in virtù della quale sono attratti in ragione della loro massa, e della loro distanza, ed obbligati a descrivere una curva. Tale si è la sua ipotesi: ma non ha negato l' impulsione ne' casi, dove dubitar non si può, che non abbia luogo. L' ha rigettata solamente allora che gli è sembrata più atta a moltiplicare le difficoltà, che a spiegare i fenomeni.

I Cartesiani gli rinfacciano, ch' egli non ha idea dell' attrazione: hanno ragione; ma giudicano senza fondamento l' impulsione più intelligibile. Se il Newtoniano spiegar non può, come i corpi si attraggono, sfiderà il Cartesiano a ren-

a render ragione del movimento, che si comunica nella percoſſa. Se non si tratta che degli effetti, ſono noti; abbiamo eſempj di attrazione come d' impulsione. Se si tratta del principio, ignorasi ugualmente ne' due ſiſtemi.

I Cartesiani lo conoſcono sì poco, che ſono obbligati a ſupporre, che Iddio s'è impoſta una legge di muovere egli medesimo ogni corpo, ch' è percoſſo da un' altro. Ma perchè ſuppor non poſſono i Newtoniani, che Iddio s' è impoſto una legge di muovere i corpi in ragione della loro maſſa, e della loro diſtanza? La queſtione si ridurrebbe adunque a ſapere, quale delle due legge abbiasi Iddio preſcritta; nè io veggo, perchè i Cartesiani eſſer debbano in queſto proposito meglio iſtruiti.

Egli è adunque certo, che nel principio queſte due ipotesi non hanno neſſun vantaggio l'una ſopra dell' altra. Non reſta, che ad eſaminare qual sia quella, che ſoffre minori difficoltà. Per queſto riſpetto, la ſupposizione dell' attrazione mi ſembra preferibile.

Ne giudico dalle difficoltà, ch' hanno fatto i Newtoniani contra l'impulsione (a), e alle quali non so che i Cartesiani abbiano ancora data ſoddisfacente riſpoſta. Ma benchè ſembri, che l' ipotesi di Newton si accordi meglio colle oſſervazioni non si può tuttavia aſſicurarsi, che sia il vero ſiſtema dell' univerſo.

Un altro uſo, che può fare la fisica delle ipotesi si è d' impiegarle per render chiare e manifeſte certe verità, che l'eſperienza fa conoſcere. Allora richiedono alcune condizioni di più, che

(a) *Queſte difficoltà ſi trovano alla fine de' principj di Newton.*

che nel caso, di cui abbiamo qui innanzi parlato. Non basta, che non si possa dimostrarne l' impossibilità; sarebbero difettose, se non si concepissero per niente affatto; imperciocchè quello che non si concepisce, non può contribuire a render chiara e manifesta una verità. Ma parimenti non è necessario l' averne un'idea così completa, che spiegar si possa in ogni sua parte il principio di ciascun fenomeno. Basta immaginarle in una maniera vaga e generale, e che dia l' idea di una specie di meccanismo.

Si vuol egli, per esempio, far conoscere, che la facilità di pensare si acquista coll' esercizio, come tutte l' altre abitudini, e che non si può procurare troppo per tempo di acquistarle? Prendonsi primieramente per principj de' fatti; che niuno può rivocare in dubbio. 1. Che il moto è la cagione di tutte le mutazioni, che accadono al corpo umano. 2. Che gli organi hanno più di flessibilità a proporzione, che più si esercitano.

Si suppone dipoi, che tutte le fibre del corpo umano sieno altrettanti piccoli canali, dove circola un sottilissimo liquore (gli spiriti animali) che si spande nella parte del cervello, dov' è la sede del sentimento, e che vi forma diverse traccie; che queste traccie sono connesse colle nostre idee; che le risvegliano; e si conchiude, che quanto più facilmente risvegliano, tanto men di ostacoli ritroviamo a pensare.

Osservasi in terzo luogo, che le fibre del cervello sono verisimilmente tenerissime, e delicatissime ne' fanciulli; che coll' età s' indurano, si fortificano, e prendono una certa consistenza; che finalmente la vecchiaja da un lato le rende tanto inflessibili, che non obbediscono più all' azio-

azione degli ſpiriti, e dall' altro diſſecca il corpo a ſegno, che non v' ha più tanto di ſpirito, che baſti a vincere la reſiſtenza delle fibre.

Ammeſſe queſte ſuppoſizioni, ſi s' immagina di leggieri, con quali precauzioni acquiſtarſi poſſa l' abitudine di penſare. Laſcierò parlare il Mallebranche, imperocchè queſto ſiſtema a lui s' appartiene più che a verun altro.

„ Noi non poſſiamo, dic' egli (a), eſſere attenti a qualche coſa, ſe non la immaginiamo, „ e non ce la rappreſentiamo nel cervello. Ora, „ perchè immaginar poſſiamo alcuni oggetti, è „ neceſſario, che facciamo piegare e cedere alcune parti del noſtro cervello, e che gl' imprimiamo qualche altro movimento per poter „ formare le traccie alle quali anneſſe ſono „ l' idee, che ci rappreſentano queſti oggetti, „ di maniera che ſe le fibre del cervello ſi ſono alcun poco indurate, non ſaranno capaci, „ che dell' inclinazione e del movimento, che „ avuto avranno in altro tempo. Quindi l' anima non potrà immaginare, nè per conſeguenza eſſere attenta a ciò che voleva, ma ſolo „ alle coſe, che le ſono famigliari.

„ Quindi biſogna conchiudere, ch' è ſommamente vantaggioſo l' eſercitarſi di buon' ora a „ meditare ſopra ogni ſorta di ſuggetti affine di „ acquiſtare una certa facilità di penſare a ciò „ che ſi vuole. Imperocchè in quella guiſa che „ acquiſtiamo una gran facilità di muover le „ dita delle noſtre mani in tutte le maniere, e „ con una grandiſſima velocità coll' uſo frequente, che ne facciamo ſuonando degli ſtromenti; così le parti del noſtro cervello, il cui „ mo-

(a) *Ricerca della verità Lib. 2. Par. 2.*

„ movimento è necessario per immaginare ciò, „ che vogliamo, acquistano coll' uso una certa „ facilità a piegarsi, e cedere, la qual fa, che „ s' immaginino le cose, che si vogliono, con „ molta facilità e prontezza, ed anco net„ tezza ".

Questa ipotesi somministra ancora al Malebranche delle spiegazioni di molti altri fenomeni. Vi ritrova tra l' altre cose la ragione de' differenti caratteri, che s' incontrano negli spiriti degli uomini. Gli basta per questo combinare l' abbondanza e la scarsezza, l' agitazione e la lentezza, la grossezza, e la piccolezza degli spiriti animali colla delicatezza, e la durezza, e l' umidità, e la secchezza, e la flessibilità delle fibre del cervello. In fatti " poichè „ l' immaginazione non consiste, che nella for„ za, che ha l' anima di formarsi delle imma„ gini degli oggetti imprimendole, per dir così, „ nelle fibre del suo cervello; quanto più gran„ di, e distinti saranno i vestigj, che sono i „ tratti di queste immagini, tanto più fortemen„ te, e distintamente l' anima immaginerà que„ sti oggetti. Ora siccome la larghezza, la pro„ fondità, e la nettezza de' tratti di un qual„ che intaglio dipendono dalla forza, con cui „ opera il bulino, e dell' obbedienza, che pre„ sta il rame; così la profondità, e la nettezza „ de' vestigj dell' immaginazione dipendono dal„ la forza degli spiriti animali, e dalla costitu„ zione delle fibre del cervello; ed è la varie„ tà, che ritrovasi in queste due cose, quella „ che forma presso che tutta quella gran diffe„ renza, che osserviamo negli spiriti ".

Ecco delle spiegazioni ingegnose; ma se si pensasse di avere con questo un' idea esatta di

ciò

cio che avviene nel cervello, si sarebbe in un grande inganno. Tali ipotesi non danno la vera ragione delle cose; non sono fatte per condurre a delle scoperte, e il loro uso esser deve limitato, e ristretto a rendere manifeste e chiare delle verità, di cui l' esperienza non permette di dubitare.

Queste ipotesi di fisica sono adunque assai men perfette di quelle, che si fanno in astronomia. Un astronomo ha dell' idee degli astri, della direzione, a cui assoggetta il loro corso, e de' fenomeni che ne derivano. Ma il Mallebranche non si rappresenta che imperfettamente gli spiriti animali, la loro circolazione in tutto il corpo, e le traccie, che formano nel cervello. La natura si adatta e conforma almeno in apparenza alle supposizioni del primo, e sembra più discoprirsi e manifestarsi a lui. Quanto all' altro, gli permette solamente di osservare, che le leggi della meccanica sono i principj di tutte le mutazioni del corpo umano; e se il sistema degli spiriti animali ha qualche rapporto alla verità, non è, se non perchè è una spezie di meccanismo. Il rapporto può esser egli più vago ed incerto?

Quando un sistema rende la vera ragione delle cose, tutte le particolarità ne sono importanti. Ma le ipotesi, di cui parliamo, divengono ridicole, quando i loro autori s' impongono la legge di spiegarle con molta cura e diligenza. E ciò perchè, quanto più moltiplicano le spiegazioni vaghe, tanto più sembrano darsi vanto di aver conosciuta e penetrata la natura; nè si perdona loro un tale inganno. Queste sorta d' ipotesi vogliono adunque essere brevemente esposte; e non richiedono di essere particolarmen-

mente, e per minuto spiegate, se non quanto è d' uopo per render chiara e manifesta una verità. Può giudicarsi, se il Mallebranche sia per questo rispetto esente da rimproveri e censure.

L' ultimo caso, in cui formar si possono delle ipotesi, si è, allora che si spera d' indovinare la vera cagione di alcuni fenomeni; e queste sono quelle, ch' esigono maggiori condizioni.

Se non si concepissero che in una maniera vaga, e non avessero altro vantaggio, che quello di non poter essere dimostrate impossibili, si prenderebbero assai temerariamente per i veri principj delle cose. Quand' anche perfettamente si concepissero, ciò ancora non basterebbe; converrebbe, che colle spiegazioni, che venissero da esse date, tutti i fenomeni fossero legati e connessi in un solo sistema, e che la generazione di ciascuno ne fosse chiaramente spiegata. Sarebbero meno probabili, a proporzione che vi fosse un maggior numero di effetti, de' quali non rendessero ragione.

Di più: siccom' è ragionevole il non cercar d' indovinare, se non allora che si hanno de' mezzi per riconoscere, se si ha scoperta la verità; così non convien fare di tali ipotesi, se non ne' casi che l' esperienza può confermarle, o distruggerle; non debbono annoverarsi, se non tra le congbietture, fino a tanto che non sono avvalorate e confermate da osservazioni fatte coll' ultima esattezza. Fino a questo punto è a temere, che non si venga a scoprire alcuni fenomeni che distruggano le supposizioni, che si sono inventate, e ne indichino altre del tutto diverse.

Le ipotesi, che si fanno ne' casi, in cui l'esperienza non può far giudicare della loro solidità,

condur non possono adunque alla scoperta de veri principj. Non hanno del pari che quelle, di cui abbiam qui sopra parlato, altro vantaggio, che quello di connettere, e legare insieme in un sistema molte verità, e di renderle con questo più manifeste e chiare. Ma quelle, di cui ora trattiamo, esigono qualche cosa di più. Venghiamo ad un esempio.

I corpi elettrici offrono oggidì un numero grande di fenomeni; attraggono, rispingono, gettano de' raggi luminosi, delle scintille, infiammano lo spirito di vino, producono violenti commozioni ec. Se s' immaginasse un' ipotesi per render ragione di questi effetti, sarebbe d' uopo, che si facesse vedere tra loro una così chiara e manifesta analogia, che si spiegassero tutti gli uni per mezzo degli altri. L' esperienza ci mostra una tale analogia tra alcuni di questi fenomeni. Vediamo, per esempio, che un corpo elettrico attrae i corpi, che non lo sono, e rispigne quelli, a' quali ha comunicata l'elettricità: vediamo ancora, che un corpo elettrizzato perde tutta la sua virtù, quando è toccato da un corpo, che non lo è. Ora, questi fatti rendono perfettamente ragione del movimento di una piccola foglia, che sen va alternativamente da un dito che la tocca, al tubo, che la rispigne. Si allontana dal tubo, quando l' è comunicata l' elettricità; e se ne avvicina quando la perde pel toccamento del dito.

Facendoci l' esperienza vedere, alcuni fatti, che si spiegano per altri, ci dà un modello della maniera, con cui un' ipotesi render dovrebbe ragione di tutti. Quindi, per accertarsi della bontà di un' ipotesi, non si ha che a considerare, se le spiegazioni, che porge, per certi feno-

nomeni, si accordino con quelle, che dà per altri l' esperienza; se gli spieghi tutti, niun eccettuato; e se non vi sieno osservazioni, che non tendano a confermarla. Quando vi si trovano insieme congiunti tutti questi vantaggj, non è da dubitare, che non contribuisca a progressi della fisica.

Non si deve adunque interdire l' uso dell' ipotesi agli spiriti dotati di tanta vivezza, che gli fa andar talvolta innanzi all' esperienza. I loro sospetti, purchè gli propongano per quello, che sono, indicar possono le ricerche, che si hanno a fare; e guidare a delle scoperte. Ma invitar si debbono ad usare tutte le necessarie precauzioni, e a non lasciarsi mai prevenire per le supposizioni, ch' hanno fatte. Se il Descartes proposto non avesse le sue idee, che come semplici conghietture, lasciato non avrebbe di porgere l' occasione di fare delle osservazioni; ma proponendole come il vero sistema del mondo, ha tratti nell' errore tutti coloro, che adottati hanno i suoi principj, ed ha messo degli ostacoli a' progressi della verità.

Da tutte queste riflessioni risulta, che trarsi possono diversi vantaggj dalle ipotesi, secondo la diversità de' casi, in cui se ne fa uso.

Primieramente, sono non solo utili, ma ancora necessarie, quando esaurir si possono tutte le supposizioni, e si ha una regola per conoscerne la bontà. Le Matematiche ne somministrano degli esempj.

In secondo luogo, non può farsi a meno del loro soccorso in Astronomia; ma l' uso dev' esserne ristretto a render ragione delle apparenti rivoluzioni degli astri. Quindi cominciano ad

eſſere men utili e vantaggioſe nell' Aſtronomia, che nelle Matematiche.

In terzo luogo, non ſi debbono rigettare quando agevolar poſſono le oſſervazioni, o rendere più chiare delle verità atteſtate dall' eſperienza. Tali ſono molte ipoteſi di fiſica, ſe ſi riducono al loro giuſto valore. Ma le più perfette, di cui poſſano i fiſici far uſo ſono quelle, che vengono indicate dalle oſſervazioni, e che danno di tutti i fenomeni delle ſpiegazioni analoghe a quelle, che ſomminiſtra in alcuni caſi l' eſperienza.

CAPITOLO XIII.

Del genio di quelli, che a fine di riſalire alla natura delle coſe, fanno de' Siſtemi aſtratti, o dell' ipoteſi gratuite.

REcherà poco ſtupore il gran numero de' ſiſtemi aſtratti, e d' ipoteſi gratuite che ſono ſtati ricevuti con applauſo, ſe ſi fa attenzione all'eccefſiva curioſità degli uomini, all' orgoglio, che vieta loro di vedere i limiti del loro ſpirito, e all' abitudine, che contraggono ſin dalla fanciullezza, di raziocinare ſopra nozioni vaghe.

L' eſperienza dovuto avrebbe aprir loro gli occhj ſopra di queſto abuſo. Ma gli ſpiriti erano troppo prevenuti, e ſi ha conſiderato come uno ſforzo d' ingegno il fare di tali ſiſtemi; o il rinovarne alcuno da lungo tempo dimenticato.

In fatti, i modelli in queſto genere hanno tutto quello, che ſi richiede per fare illuſione. Più poeti che filoſofi danno corpo a tutto. Non toccano che la ſuperficie delle coſe, ma la di-

pin-

pingono co' più vivi colori. Abbagliano, si crede che illuminano: non hanno che dell' immaginazione, e non si esita a riguardarli come uomini di una singolare e sovragrande intelligenza.

L' immaginazione ha il suo principio nella connessione, che v' è tra l' idee, e che fa, che le une si risveglino per occasione dell' altre. Se la connessione è più forte, l' idee si risvegliano più prontamente, e l' immaginazione è più viva: se la connessione abbraccia una maggior quantità d' idee, l' idee si presentano in maggior numero, e l' immaginazione è più estesa ed ampia. L' immaginazione pertanto deve la sua vivacità alla forza della connessione dell' idee, e la sua estensione, e la sua ampiezza alla moltitudine d' idee, che si presentano all'occasione di una sola.

Per la gran connessione, ch' hanno le nozion astratte coll' idee de' sensi, donde traggono la loro origine, l' immaginazione è naturalmente portata a rappresentarcele sotto immagini sensibili. Per questo si chiama immaginazione. Imperciocchè immaginare, o render sensibile con immagini è l' istessa cosa. Quindi questa operazione ha preso il suo nome non dalla sua prima funzione ch' è di risvegliar delle idee; ma dalla sua funzione che si osserva di vantaggio, la qual è di rivestirle delle immagini, alle quali sono connesse. Le lingue porgono molti esempj di questa fatta.

Il maggior vantaggio dell' immaginazione si è di richiamarci in mente tutte l' idee, che hanno qualche connessione col suggetto, intorno al quale ci occupiamo, e che sono atte a spiegarlo, o ad abbellirlo. Ecco il principio, al quale

lo ſpirito deve tutta la ſua finezza, tutta la ſua fecondità, e tutta l'ampiezza, di cui è capace. Me ſe, noſtro malgrado, l'idee ſi rivegliano in un numero troppo grande; ſe quelle, ch'eſſer dovrebbero le meno conneſſe, lo foſſero così fortemente, che le più lontane dal noſtro ſuggetto ſi offriſſero tanto facilmente, o più facilmente che le altre; ovvero ancora, ſe in luogo di eſſere con quello conneſſe per loro natura, lo foſſero per quelle tali circoſtanze, che aſſociano talvolta l'idee le più diſparate: ſi farebbero delle digreſſioni, di cui non ci avvederemmo: ſi ſupporrebbero de' rapporti, dove non ve ne ſono; prenderebbeſi per una idea preciſa un'immagine vaga: per una medeſima idea idee del tutto oppoſte e contrarie. Si richiede adunque un'altra operazione, affine di dirigere, di ſoſpendere, di arreſtare l'immaginazione, ed impedire i traviamenti, e gli errori, che non laſcierebbe di cagionare. Queſta ſeconda operazione è quella, ch'io chiamo *concepimento*: eſſa analizza le coſe e diſcerne tutto quello, che in eſſe ſuppone ſenza fondamento l'immaginazione.

Gli ſpiriti, in cui domina e prevale l'immaginazione, ſono poco atti alle ricerche filoſofiche. Accoſtumati a veder male non ne giudicano, che con maggior confidenza. Non dubitano mai. Una materia, dove ſi fanno loro vedere alcune difficoltà, aver non può attrattive per eſſo loro. Sempre ſuperficiali, non apprezzano che i vezzi, e la leggiadria: gli ſpargono ſenza diſcernimento; e il loro linguaggio non è più che un teſſuto di metafore, e di eſpreſſioni ſforzate, che ſovente non ſono intefe da loro medeſimi.

Quel-

Quelli per contrario, ch' anno sì poca immaginazione, o che l' hanno così lenta e tarda, che debolmente ravvisano il rapporto delle nozioni astratte coll' idee sensibili, gustar non possono la mescolanza, che fanno i poeti di queste idee. Nulla sembra più puerile a questi spiriti freddi quanto quelle finzioni, dove si dà corpo alla fama, alla gloria; e dove si fanno muovere ed operare esseri tanto astratti. Non hanno considerazione, e riguardo, se non alla sostanza e al fondo delle cose; amano di esaminare; si determinano con un' estrema lentezza; veggono, e dubitano ancora; e se sono atti a discoprire talvolta gli errori degli altri, sono poco atti a discoprire la verità, e ancora meno a presentarla con leggiadria e con garbo.

Per l' eccesso, o per la mancanza d' immaginazione l'intelligenza è adunque imperfettissima. A fine che nulla le manchi, è d' uopo, ché l' immaginazione, e il concepimento scambievolmente si rattemprino, e cedano l' uno all'altro secondo le circostanze. L' immaginazione porger deve al filosofo delle grazie, e de' vezzi, senza toglier nulla all' aggiustatezza; e il concepimento deve dare dell' aggiustatezza al poeta, senza toglier nulla alle grazie, e a' vezzi. Un uomo, nel quale queste due operazioni fossero così felicemente rattemprate, accoppiar potrebbe in se e congiugnere i più opposti talenti. Ma si avranno de' talenti contrarj, e con più o meno di difetti, a proporzione che ci discosteremo da questo giusto mezzo, per avvicinarsi all' uno, o all' altro degli estremi.

Farebbe di mestieri essere in questo mezzo, per mostrare a ciascun uomo il suo luogo. Non ci aspettiamo di aver mai un giudice tanto illu-

minato: quand'anche l'avremmo, saremmo noi capaci di conoscerlo? ma è agevole osservare gli spiriti, che sono negli estremi.

Egli è assai chiaro e palese, per esempio, che i filosofi, ch'io censuro, non sono in quel giusto mezzo, dove l'intelligenza è più perfetta. Scorgesi ancora, che se se ne allontanano, non è perchè sia loro come toccata in sorte quell'esatta analisi tanto utile nelle scienze, e dove null'altro manca che la grazia, e la leggiadria. Si accostano adunque a quell'estremo, dove domina e signoreggia l'immaginazione. Per conseguenza non hanno l'intelligenza, che richiedono le materie, alle quali si applicano. Non è egli questo propriamente per esso loro l'esserne privi?

Benchè intendasi comunemente per genio il più alto punto di perfezione, a cui sollevarsi possa lo spirito umano; nulla nondimeno è più vario, quanto le applicazioni che si fanno di questa voce, perchè ciascun se ne serve secondo la sua maniera di pensare, e l'estensione del suo spirito. Per essere riguardato come un genio dal comune degli uomini, basta aver l'arte d'inventare. Questa qualità è senza dubbio essenziale, ma bisogna aggiugnervi quella di uno spirito giusto, che schiva sempre l'errore, e maneggia la verità nel modo il più acconcio a farla conoscere.

Seguendo esattamente questa definizione, non conviene aspettarsi di ritrovare de' veri genj. Noi non siamo naturalmente fatti per l'infallibilità. I filosofi, che vengono onorati di questo titolo, sanno inventare: non si possono nemmeno negar loro i vantaggj del genio, quando trattano materie, che sembrano nuove, per le sco-

per-

perte che vi fanno , e per la maniera con cui le preſentano . Ma ſe non ci conducono al di là dell' idee di già note , non ſono che ſpiriti al di ſopra della mediocrità , uomini al più dotati di talenti . Se traviano , e s' ingannano , ſono ſpiriti falſi ; ſe vanno di errori in errori , gli annodano ed incatenano gli uni con gli altri , ne formano de' ſiſtemi , ſono viſionarj : l'iſtoria della filoſofia porge eſempj degli uni e degli altri .

Nondimeno quando intraprendiamo la lettura di queſti filoſofi , la riputazione che la loro immaginazione ha ad eſſi procacciata , ci previene in favor loro . Crediamo , che ci abbiano a comunicare mille e mille cognizioni , e più propenſi a credere di mancare d' intelligenza , che a ſoſpettare , ch' eſſi pure ne ſieno privi , facciamo ogni noſtro sforzo per comprenderli . Sarebbe per avventura più vantaggioſo per noi , e per la verità il leggerli con una diſpoſizione di ſpirito affatto contraria . Per lo meno egli è certo , che ſe vogliamo intenderli convien mettere una gran differenza tra concepire , e immaginare , e contentarſi d' immaginare il più delle coſe , ch' eſſi ſi credono di aver concepite . Sarebbe tanto poco ragionevole il pretendere di oltrapaſſar queſto termine , quanto lo ſarebbe , leggendo queſti bei verſi di Malherbe :

Le pauvre en ſa cabane , où le chaume le couvre
Eſt ſujet à ſes loix .
Et la garde , qui veille aux barrieres du Louvre
N' en defend pas nos Roy .
Nella capanna ſua , dove il ricopre
La vile ſtoppia , il povero ſoggetto

E' alle sue leggi, nè a schermirne vale
I nostri Re là dell' altero Louvre
Guardia, che armata ognor veglia alle porte.

Il voler concepire, come delle guardie tener potessero lontana dal trono la morte, e preservarne e difendere i nostri Re. Concepir possiamo con Malherbe, che tutti gli uomini sono mortali; ma la morte personificata, e delle guardie messe con essa in opposizione e contrasto, perchè sono stabilite, e destinate ad allontanare dal trono qualunque che attentar potesse contra la maestà de' Re, sono queste cose, ch' egli non ha potuto che immaginare, come noi.

Questo esempio è tanto più atto a rischiarare il mio pensiero, quanto che la maggior parte degli errori de' filosofi provengono dal non aver accuratamente distinto ciò che s' immagina da quello, che si concepisce; e dall' aver all' opposto creduto di concepir delle cose, che non erano che nella loro immaginazione. Questo è il difetto, che regna ne' loro raziocinj.

Non è ch' io negar voglia a quelli, che fanno de' sistemi astratti, tutti gli elogj, che vengono loro dati. Vi sono alcune di tali opere, che ci sforzano ad ammirarle. Somigliano a que' palagj, dove il buon gusto, i comodi, la grandezza, la magnificenza concorressero a formare una delle più eccellenti opere dell'arte; ma che posassero sopra fondamenti sì poco solidi, che sembrassero non reggersi, e sostenersi, che per incanto. Darebbonsi certamente degli elogj all' architetto; ma elogj che agguagliati sarebbero, e contrabilanciati dalla censura, che farebbesi della sua imprudenza. Riguarderebbesi come la più infigne follia l' aver fabbricato so-

pra

pra così deboli fondamenti un così superbo edifizio; e benchè fosse l' opera di uno spirito eccellente, e sovragrande, e le pietre disposte ne fossero in un ordine ammirabile, niuno tuttavia sarebbe sì poco saggio ed avveduto, che volesse alloggiarvi dentro.

Si può da queste considerazioni conchiudere, che fa di mestieri usare molte precauzioni nella lettura de' filosofi. Il mezzo più sicuro per istarsene inteśi ed avvertiti contra i loro sistemi, si è studiare, come gli abbiano essi formati. Tale si è la pietra di paragone dell' errore, e della verità: e risalite all' origine dell' uno, e dell' altra, vedete, come sieno entrati nello spirito, e perfettamente li distinguerete. E' questo un metodo, di cui i filosofi, ch' io biasimo, e riprendo, poco conoscono l' uso.

CAPITOLO XIV.

De' casi, in cui possono farsi de' Sistemi sopra principj avverati dall' esperienza.

DAlla sola idea, che si deve formarsi di un sistema, è evidente, che non possono se non impropriamente chiamarsi *sistemi* quell' opere, dove si pretende di spiegar la natura col mezzo di alcuni principj astratti.

Le ipotesi, quando sono fatte secondo le regole, che date ne abbiamo, meritano meglio il nome di sistema. Ne abbiam fatto vedere i vantaggj.

Ma per non lasciar desiderar nulla in un sistema, convien disporre le differenti parti di un'arte, o di una scienza in un ordine nel quale si spieghino le une per le altre, nel quale si rife-

riferiſcono tutte ad un principio certo, da cui unicamente dipendono.

Egli è evidente, che tenterebbeſi invano di diſporle a queſto modo, ſe non ſi conoſceſſero tutte, e ſe non ſe ne vedeſſero tutti i rapporti. L' ordine, che inventerebbeſi per le parti che foſſero note, non ſi converrebbe a quelle, che non lo foſſero; a miſura che ſi andaſſe acquiſtando nuove cognizioni, ciaſcuno oſſerverebbe da per se l' inſufficienza de' principj, che aveſſe con troppo fretta adottati.

Quelli, ch'eſenti e ſpogli di prevenzione imprenderanno a fare de' ſiſtemi, poſſono colla loro propria eſperienza convincerſi di quello, ch' io dico. Riconoſceranno, che fino a tanto che ſviluppata non aveano abbaſtanza la materia, che ſpiegar volevano, non erano fermi e coſtanti ne' loro principj. Erano obbligati ad ampliarli, a reſtrignerli, a cambiarli; e non li rendevano preciſi, ſe non a proporzione, che penetrando più addentro nel loro ſuggetto, ne diſtinguevano meglio tutte le parti.

Intraprenderebbeſi adunque invano di fare de' ſiſtemi ſopra materie, che non ſi aveſſero ancora ben a fondo eſaminate. Coſa ſarebbe, ſe s' intraprendeſſe di farne ſopra materie, che non ſi poteſſero conoſcere? Suppongo, che un uomo, il quale non ha neſſuna idea dell' arte di fare gli oriuoli, e nemmeno della meccanica, intraprenda di render ragione degli effetti di un pendulo oriuolo da tavola: può quanto gli piace oſſervare i ſuoni, che rende a certi periodi di tempo e notare il movimento dell'indice. Privo della cognizione della ſtatica, gli è impoſſibile ſpiegare queſti fenomeni in una ragionevole maniera.

In-

Inducetelo a fare delle osservazioni sopra le cose, che condotto hanno all' invenzione degli orivoli: potrà giugnere ad immaginare le molle e gli ordigni, che presso a poco produrranno i medesimi effetti. Imperciocchè non sembra assolutamente impossibile, che un'arte i cui progressi sono dovuti alle fatiche di molte persone, fosse l' opera di un solo.

Finalmente apritegli questo orivolo, spiegategliene il meccanismo: egli comprende tosto la disposizione di tutte le parti, vede, come operino le une sull' altre, e rimonta fino alla prima molla, da cui dipendono. Egli non conosce adunque con certezza se non da questo momento il vero sistema, che rende ragione delle osservazioni che fatte aveva.

Questo uomo è il filosofo, che studia la natura. Concludiamo adunque, che non possiamo formare de' veri sistemi ne' casi, che abbiamo osservazioni bastevoli per comprendere la serie, e la concatenazione de' fenomeni. Ora, veduto abbiamo, che non possiamo osservare nè gli elementi delle cose, nè le prime molle de' corpi viventi; non ne possiam notare se non alcuni effetti assai rimoti e lontani. Per conseguenza i migliori principj, che aver possano in fisica, sono fenomeni, che ne spiegano degli altri, ma che parimenti dipendono da cause, che non si conoscono.

Non v' ha scienza, nè arte, dove non si possa far de' sistemi: ma in alcune ci proponiamo di render ragione degli effetti; in altre di prepararli, e farli nascere. Il primo oggetto è quello della fisica, il secondo è quello della politica. Vi sono delle scienze, che hanno l' uno e l'altro; tali sono la chimica, e la medicina.

Le

Le arti possono ancora distinguersi in due classi, secondo quello di questi oggetti, che si ha particolarmente in mira. Si sono inventate delle leve, delle carrucole, delle ruote, ed altre macchine per produr certi effetti.

Quindi, nell' arti meccaniche si ha incominciato da' fatti, che servir doveano di principj ad un sistema.

Nelle bell' arti al contrario, il solo gusto ha prodotto gli effetti; si volle in appresso cercare i principj, e si finì donde aveasi incominciato nell' altre. Le regole, che vi si danno, sono più destinate a render ragione degli effetti, che ad imparare a produrli.

Tali sono i casi, ne' quali i sistemi possono aver de' fatti per principj. Non resta che a trattare delle precauzioni, con cui si debbono formare. Incomincierò da' sistemi di politica, perchè sono i meno perfetti.

CAPITOLO XV.

Della necessità de' sistemi in politica, delle mire e delle precauzioni, con cui si debbono fare.

SE v' ha un genere nel quale siano prevenuti contra i sistemi, egli è la politica. Il pubblico non giudica mai, che dall' esito, e perchè è stato sovente la vittima de' progetti, non v' ha cosa che più egli tema quanto il veder formarne. Nulladimeno è egli possibile governare uno stato, se non se ne abbracciano tutte le parti con una generale veduta, e se non si legano, e connettono le une all' altre in maniera, che si facciano muovere di concerto, e con una sola

la è medesima molla? Non sono i sistemi, che debbono in tal caso biasimarsi, ma la condotta di quelli che li fanno.

I disegni di un ministro esser non possono utili, anzi saranno sovente dannosi e pregiudizievoli, se non sono stati preceduti da un matura esame di tutto ciò, che concorre al governo interno ed esterno; una circostanza non preveduta basterà per fargli andare a vuoto. Si deve anzi esser sempre pronto a cangiare i proprj principj ad ogni circostanza; e un sistema di politica deve in certo modo provare l' istesse rivoluzioni, che lo stato per cui è fatto.

Un popolo è un corpo artifiziale; tocca al magistrato, che veglia alla sua conservazione, mantener l' armonia e la forza in tutti i membri. E' il macchinista, che rimetter deve le molle, e rimontare tutta la macchina, tanto spesso, quanto lo richiedono le circostanze. Ma qual è l' uomo saggio, che avventurasse di riparar l' opera di un artefice, se non ne avesse innanzi studiato il meccanismo? Quegli, che ne facesse il tentativo, non correreb' egli il rischio di sempre più sconcertarla?

Un ministro, che non abbraccia tutte le parti, che non vede e comprende la reciproca azione dell' une sull' altre, farà adunque nascere abusi più grandi, che non son quelli, a cui vorrà rimediare. Per favorire un ordine di cittadini, nuocerà ad un altro. Se invigila sopra le manifatture, trascurerà l'agricoltura; se moltiplica la nobiltà, distruggerà il commercio. Non v'è ben presto più equilibrio; le condizioni si confondono, il cittadino non ha altra regola, che la sua ambizione, il governo s' altera sempre più, e in fine lo stato è rovesciato e distrutto.

La

La ſpada ; la toga , il commercio , le pubbliche rendite , i letterati , e gli artigiani di ogni ſpezie ; ecco gli ordini de' cittadini . E' d' uopo che nel ſiſtema di quello che governa , ciaſcuno ſia tanto felice quanto può eſſerlo , ſenza che il bene generale del corpo ſia alterato . Queſto è quello che darà allo ſtato la più robuſta coſtituzione . Ciò contiene e racchiude due coſe : la condotta , che tener ſi deve verſo il popolo al quale ſi comanda , e quella , che tener ſi deve colle vicine potenze .

Per condurre il popolo , fa di meſtieri ſtabilire una diſciplina , che mantenga un perfetto equilibrio tra tutti gli ordini , e che perciò ritrovar faccia l'intereſſe di ciaſcun cittadino nell' intereſſe della ſocietà . Fa di meſtieri , che i cittadini , operando con mire diverſe , e formandoſi ciaſcuno di particolari ſiſtemi , ſi conformino ed adattino neceſſariamente alle mire del ſiſtema generale . Il miniſtro deve adunque combinare le ricchezze , e l' induſtria delle differenti claſſi , affine di favorirle tutte , ſenza nuocere ad alcuna , e di non impedire , o di permettere , ſe non opportunamente , e a propoſito il paſſaggio dall' una all' altra . Di qui unicamente dipende l' unione , che mantener può l' equilibrio tra tutte le parti .

Stabilito a queſto modo l' ordine , il miniſtro conoſcerà appieno le forze e i provvedimenti dello ſtato , ma non ſaprà ancora , con quale precauzione debba farne uſo contra gl' inimici . Quello , che rende un popolo potente , è del pari la debolezza de' ſuoi vicini , che le proprie ſue forze . Conoſcerà il miniſtro dalla combinazione di queſte coſe la condotta che tener deve con gli ſtranieri .

De-

Deve fare le sue combinazioni, non solamente secondo le ricchezze naturali de' paesi vicini, e secondo l' industria de' loro abitanti; ma ancora principalmente secondo la natura del loro governo; perchè questo è quello, che forma la forza, o la debolezza di un popolo. E' adunque per lui necessario conoscere le mire di quelli, che governano; i loro sistemi, se ne hanno; e talvolta ancora i piccioli raggiri di corte. Sovente i mezzi i più leggieri sono il principio delle grandi rivoluzioni; e se si rimontasse all' origine degli abusi che rovinano gli stati, non vedrebbesi ordinariamente, che una bagattella, contro della quale pensato non si avea a starsene in guardia, e sull' intesa, perchè preveduto non se ne aveva tutta l' influenza.

Acquistate queste cognizioni, un Re farsi non deve, per rispetto al suo popolo, e per rispetto agli stranieri, due sistemi a parte, e come separati l' uno dall' altro: Aver non deve che una sola mira in tutta la sua condotta, e il suo sistema pel di fuori esser deve tanto subordinato a quello, che s' è prescritto per l' interno, che non se ne formi, che un solo de' due. In questa guisa acquisterà tanta potenza, quanta permettere potranno le circostanze.

Egli è evidente, che un sistema formato secondo queste regole, è assolutamente relativo alla situazione delle cose. Avvenendo, che questa situazione si cangi, sarà adunque d' uopo, che il sistema si cangi nella medesima proporzione: vale a dire, che i cangiamenti introdotti esser debbono così bene combinati colle cose conservate, che l' equilibrio continui a mantenersi tra tutte le parti della società. Ciò non può eseguirsi con buona riuscita, se non da quelo

lo, che ha immaginato, o per lo meno perfettamente ſtudiato il ſiſtema.

Ma quelli, che preſiedono al governo, non avendo ſempre tutte le neceſſarie cognizioni, il pubblico ſoffre ſovente dalle mutazioni, che ſi fanno. Si prende toſto cattiva opinione di ogn' innovazione, e perchè le nuove mire di un miniſtro non ſono riuſcite, ſi giudica, che quelle degli altri non riuſciranno meglio. Non biſogna, ſi dice, dipartirſi dalle inſtituzioni, e da regolamenti de' noſtri maggiori; baſtavano queſti al tempo loro, perchè baſtar non debbono anche al giorno d' oggi?

Quelli, che adottano tali pregiudizj, conoſcer non vogliono, che alcuni ordigni baſtanti a far muovere una macchina aſſai ſemplice; tali più non ſono ſe quella diventa aſſai compoſta.

Nella loro origine le ſocietà formate non erano, che di un picciolo numero di cittadini uguali. I magiſtrati, e i generali non aveano maggioranza e dominio, ſe non durante l' eſercizio delle loro funzioni: paſſato queſto tempo, rientravano nella claſſe degli altri. Il cittadino non aveva adunque altro ſuperiore che la legge. In appreſſo le ſocietà crebbero, e ſi aggrandirono; i cittadini ſi moltiplicarono, e l' uguaglianza ſi alterò. Allora ſi videro naſcere appoco appoco differenti ordini; quello de' guerrieri, quello de' magiſtrati, quello de' negozianti ec. e ciaſcuno di queſti ordini preſe il ſuo poſto ſecondo l' autorità, che ottenuta aveva. Nel tempo di uguaglianza i cittadini non aveano tutti che un medeſimo intereſſe, e un picciolo numero di leggi ſempliciſſime baſtava a governarli. Tolta e diſtrutta l' uguaglianza, gl'intereſſi ſi ſono cangiati a proporzione, che moltiplicati ſi ſono gli or-

ordini, e le prime leggi non furono più sufficienti. Non si richiede che questa considerazione per conoscere, che col medesimo sistema non può governarsi una società nella sua origine, e ne' gradi di accrescimento, o di decadenza, per cui ella passa.

Non possono adunque biasimarsi coloro, che introdur vogliono mutazioni nel governo, ma conviene invitargli ad acquistare tutte le cognizioni necessarie per non farne uso, se non conforme alla situazione delle cose.

L' occasione più delicata per un Re, o per un ministro si è, allora quando, essendo uno stato mal governato pel corso di molti regni, sembra, che non abbiasi più nessun ordine, e nemmeno principj. Allora gli abusi nascono in copia, e quanto più si attende a rimediarvi, e tanto maggiori ostacoli si avranno a vincere e superare.

Per formarsi in tal caso un sistema, non conviene cercare nella propria immaginazione il più perfetto governo: non farebbesi che un romanzo. Bisogna studiare il carattere del popolo, ricercare le usanze, e i costumi, e distinguere gli abusi. In appresso conserverassi quello, che ritrovato si avrà buono; si supplirà a quello, che ritrovato si avrà di cattivo: ma ciò farassi per le vie, che più si uniformeranno a' costumi de' cittadini. Se il ministro gli offende, farlo non deve se non in quelle occasioni, che avrà tanta autorità da ovviare agl' inconvenienti, che naturalmente nascono dalle troppo pronte rivoluzioni. Sovente non tenterà di distruggere a un tratto un abuso; mostrerà di tollerarlo, e non lo attaccherà, se non per vie indirette. In somma combinerà così bene i cambia-

menti con tutto quello, che sarà conservato, e col potere, di cui godrà, che si faranno, senza che alcun se n' avvegga, o almeno coll' approvazione di una parte de' cittadini, e senza temer nulla per parte di quelli, che vi fossero contrarj.

Quelli, che non usano tutta questa circospezione nella riforma del governo, si espongono ad accelerare la rovina dello stato. Non combinando che una parte delle cose alle quali aver dovrebbero considerazione e riguardo, i loro progetti sono necessariamente difettosi. Ma ciò basta a far vedere la necessità de' sistemi in politica; e con quali precauzioni debbano formarsi.

CAPITOLO XVI.

Dell' uso de' sistemi in fisica.

Giacchè i fisici ristrignersi debbono e limitarsi a mettere in sistemi quelle parti della fisica, sopra delle quali far possono dell' esperienze; il loro unico oggetto esser deve di osservare i fenomeni, di conoscerne la serie e la concatenazione, e di rimontare fino a quelli, da cui molti altri dipendono. Ma questa dipendenza non può consistere che in un vago ed incerto rapporto: Bisogna spiegar così bene gli effetti, che la generazione ne sia palese e manifesta.

Il fenomeno, che osserviamo come il primo, si è quello dell' estensione; il moto è il secondo, e per la maniera, con cui modifica l'estensione, ne produce molti altri. Ma dal non poter noi salire più alto, non si dovrebbe conchiudere, che non v'ha se non estensione, e moto.

Non

Non dovrebbesi nemmeno intraprendere di spiegare questi fenomeni. L' esperienza ci mancherebbe, e non potremmo immaginare, se non de' principj astratti, di cui veduta abbiamo la poca solidità.

Importa moltissimo osservare, per quanto è possibile, tutti gli effetti che può il movimento produrre nell' estensione; e notar soprattutto le varietà, che prova, quando sen passa da un corpo ad un altro. Ma affinchè non s' introducano nell' esperienze nè errori, nè particolarità soverchie, non bisogna fermar la vista se non sopra quello, che offre idee chiare e nette. Non bisogna adunque intraprendere la forza di un corpo; è questo il nome di una cosa, di cui non abbiamo idea. I sensi ne danno una del movimento: giudichiamo della sua celerità, ne misuriamo i gradi relativi, considerando lo spazio percorso in un certo dato tempo; cosa si richied' egli di più? Qual lume sparger potrebbero sopra le nostre osservazioni i vani sforzi, che facessimo, per conoscere questa forza, ch'è da noi riguardata come il principio del movimento? Non v' è che un caso, nel quale possa impiegarsi la parola di *forza*; ed è quando si considera un corpo come una forza, per rapporto ad un corpo, sopra del quale agisce. De' cavalli, per esempio, sono una forza per rapporto al cocchio, che tirano, ma allora questo termine non esprime il principio del movimento; indica soltanto un fenomeno.

Distinguiamo adunque accuratamente i differenti casi, ne' quali possono osservarsi i mobili. Son eglino corpi solidi, o fluidi, elastici, o non elastici? Quali son quelli, che comunicano loro il movimento; quali sono i mezzi, in cui si

muovono? Paragoniamo le celerità, e le masse, ed osserviamo in quali proporzioni il moto si comunichi, cresca, diminuisca, quando si spenga, e come prenda diverse direzioni. Se a misura che andremo raccogliendo de' fenomeni, lo disporremo in ordine, che i primi rendano ragione degli ultimi, gli vedremo prestarsi scambievolmente del lume. Questo lume ci rischiarerà sopra l'esperienze, che ci resteranno a fare, ce le indicherà: e ci farà formare delle congietture, che saranno sovente confermate dalle osservazioni. Con questo mezzo scopriremo appoco appoco le differenti leggi del moto, e ridurremo ad un picciol numero i fenomeni, che servir debbono di principj. Forse anche ritroveremo una regola, che terrà luogo di tutte le regole; perchè sarà applicabile a tutti i casi. Allora il nostro sistema sarà tanto perfetto quanto può esserlo; e nulla più mancherebbe alla fisica, che tratta del movimento de' corpi.

Tutto consiste adunque in fisica nello spiegare de' fatti con de' fatti. Quando un solo non basta a render ragione di tutti quelli, che sono analoghi, bisogna impiegarne due, tre, e ancora di vantaggio. Per dire il vero, un sistema, è ancora assai lungi dalla sua perfezione, quando i principj tanto in esso si moltiplicano: tuttavia tralasciar non si deve di farne uso. Facendo vedere una connessione tra un certo numero di fenomeni, può condurre alla scoperta di un fenomeno, che basterà a spiegarli tutti. Ma una legge essenziale si è, di non ammettere nulla, che non sia stato confermato da esperienze ben fatte.

Più di un esempio prova, quanto certi fatti siano atti a spiegarne degli altri, e a suggerire

dell'

dell' esperienze, che contribuiscano a' progressi della fisica.

Il fenomeno dell' acqua, che s' innalza al di sopra del suo livello in una tromba aspirante, e molti altri, esser non potevano spiegati dagli antichi. Prevenuti, che l' aria abbia una leggierezza assoluta, attribuivano tutti questi effetti ad un supposto orrore della natura pel vuoto. Un tal principio non era nè luminoso, nè acconcio a procurare delle scoperte. E perciò i fisici non pensarono a fare l' esperienze, alle quali sono debitori del vero principio di questi fenomeni, se non allora che parve sospetto. Il Galileo osservò gli effetti delle trombe aspiranti, ed essendosi accertato, che l' acqua non ascende in esse più che a trenta due piedi, e che al di là il tubo si riman vuoto, conchiuse, che conosciuta non si aveva la vera cagione di questo fenomeno. Il Torricelli la ricercò: e siamo a lui debitori della prima esperienza del tubo ricurvo, nel quale il mercurio si sostiene all' altezza di venti sette pollici e mezzo. Paragonò questa colonna con una colonna d' acqua di un' istessa base, e di trenta due piedi di altezza, e si ritrovarono esattamente del medesimo peso. Conghietturò, che non potessero essere sostenute, se non perchè erano ciascuna in equilibrio con una colonna d' aria; e questa fu la prima prova del peso di questo fluido.

Un celebre uomo, che visse abbastanza per la sua riputazione e la sua fama, ma troppo poco pel progresso e l' avanzamento delle scienze, il Pascal conobbe, quanto importasse assicurare la scorta della conghiettura del Torricelli. Giudicò, che, se l' aria è pesante, la sua pressione deve farsi come quella de' liquori; che deve

diminuire, o crescere secondo l' altezza dell' atmosfera, e che, per conseguenza, le colonne sospese nel tubo del Torricelli, sarebbero più o meno lunghe, secondo l' altezza più o men grande del luogo, dove fosse fatta l' esperienza. Fu scelto a tal effetto il monte di Puis di dome in Alvergna, e l' esito confermò il raziocinio del Pascal.

Avverato il peso dell' aria, si spiegarono in una maniera naturale gli effetti, che fatto aveano pensare, che la natura abbia il vuoto in orrore. Ma non fu questo il solo vantaggio di questo principio.

La cura, ch' ebbesi di ripetere sovente l'esperienza del Torricelli, fece ben presto osservare le variazioni, che accadono nell'altezza del mercurio nel tubo. Si conobbe, che il peso dell' aria non è sempre lo stesso; si notarono i gradi secondo ch' esso varia; ed inventossi il barometro, stromento, i cui effetti sono al presente noti a tutto il mondo.

Per giudicare ancora meglio de' fenomeni prodotti dal peso dell' aria, cercaronsi i mezzi di avere un spazio, donde l' aria fosse estratta. S' inventò la macchina pneumatica (a): allora si videro molti nuovi fenomeni, che confermarono il peso dell' aria, e si spiegarono per mezzo di esso.

In questa guisa un principio render deve ragione delle cose, e condurre a delle scoperte. Sarebbe desiderabile; che i fisici non ne impiegassero mai che di questa spezie. In quanto alle supposizioni, ch' esser non possono l' oggetto dell' esperienza, veduto abbiamo, quanto ristret-

(a) *Otto di Guerike n' è il primo inventore.*

stretto e limitato sia l'uso, che ne possono fare (a).

Avvi questa differenza tra le ipotesi e i fatti, che servono di principj, che una ipotesi diventa più incerta a misura che si discopre un numero maggiore di effetti, di cui non rende ragione; laddove un fatto è sempre ugualmente certo, e non può cessare di essere il principio de' fenomeni, di cui ha una volta renduto ragione. Se vi sono degli effetti, ch'egli non ispiega, non si devono rigettare; devesi procurare di scoprire i fenomeni, che con essi li legano e connettono, e formano di tutto un solo sistema.

Avvi parimenti una gran differenza tra i principj di fisica, e quelli di politica. I primi sono fatti, di cui l'esperienza non permette di dubitare, gli altri non hanno sempre questo vantaggio. Sovente la moltitudine delle circostanze e la necessità di prontamente determinarsi, costringono l'uomo di stato a regolarsi sopra quello, che non è che probabile. Obbligato a prevedere, o ad apparecchiar l'avvenire, non può avere i medesimi lumi, che il fisico, il quale non ragiona, se non sopra quello, che vede. La fisica non può fabbricar sistemi, se non in alcuni casi particolari; la politica aver deve delle viste generali, ed abbracciare tutte le parti del governo. Nell'una non si possono atterrare, o distruggere di soverchio i cattivi principj; non v'ha precauzione da prendere, e si debbono sempre cogliere ed afferrar senza indugio quelli, che somministra l'esperienza: nell'altra conviene uniformarsi alle circostanze; non si può sempre

(a) *Cap.* 12.

gre rigettare tutto ad un tratto un sistema difettoso, che ritrovasi stabilito; si prendono delle misure, e non si tende, che con lentezza ad un sistema più perfetto.

Non parlo dell' uso de' sistemi nella chimica, nella medicina ec. Queste scienze sono propriamente parti della sisica; e perciò il metodo esser deve lo stesso.

CAPITOLO ULTIMO.

Dell' uso de' Sistemi nell' arti.

LE arti si dividono in due classi; l'una comprende tutte le bell' arti; l' altra tutte l' arti meccaniche.

La meccanica pratica è la scienza, che insegna ad applicare a delle macchine artificiali le leggi del moto. E' un' imitazione delle operazioni della natura. I sistemi seguono adunque in essa le medesime regole, che in sisica. E' d'uopo, che in una macchina tutto dipenda da una prima molla, e che le parti ne sieno in una proporzione sì grande, che agiscano senza nuocersi, e tendano tutte alla produzione de' medesimi effetti: Questa verità è tanto conosciuta, ch' è inutile e soverchio il trattenervisi.

Quando ci è permesso di discoprire i mezzi atti a produrre gli effetti, possiamo imitare la natura, e sempre più perfezionare le arti meccaniche: ma se questi mezzi ci sono occulti ed ignoti, gli effetti più non sono in poter nostro, e ci avvediamo ben presto de' limiti di queste arti.

Nelle bell' arti, per contrario, non è necessario per imitar la natura, conoscere il principio,

pio, che ci rende capaci di questa imitazione. Senza di questa cognizione possiam anche talvolta sorpassarla. Ma benchè questo talento sia in noi, non v' ha nulla di più difficile, quanto il conoscere, con quale artifizio produca così ammirabili effetti; e i buoni sistemi sono qui tanto rari, quanto sono comuni nell' arti meccaniche.

I mezzi in meccanica sono macchine, che quasi sempre sono a nostra disposizione; per questo i buoni sistemi moltiplicano in essa di molto gli artefici, e danno a ciascuno il potere di riprodurre tante volte, quante a lui piace, gli effetti, che ha saputo produrre una volta. Non richiedono dal canto dell' artista, che una destrezza che non è gran fatto rara.

Ma nelle bell' arti ricever non si possono i mezzi, che da una organizzazione, la quale comunichi della sensibilità per certi rispetti, e in un certo grado. Per questo mezzo un uomo è poeta, oratore, musico ec. I migliori sistemi non possono adunque in tal caso creare il talento, ma contribuiscono molto a svilupparlo; e ciò basta per far conoscere, quanto importi ricercarne le regole.

I sistemi nelle bell' arti hanno questo di particolare, che tutto deve ridursi ad una prima idea che sia il germe di tutte le altre. Ora, noi conosciamo, che una idea è il germe di una seconda, di una terza, o di un numero maggiore, quando per l' analisi vediamo, che ciascuna idea generata, non è che la prima modificata in una certa maniera. Osserviamo adunque ciascuna idea in particolare, cogliamo la prima, facciam vedere come diversamente si mo-

di-

difichi, e quindi generi successivamente tutte le altre, ed avremo un sistema perfetto.

Il più difficile non è discoprire questa prima idea. Siam certi, che non si ritrova tra le nozioni astratte; siccome queste sono generate, così niuna di esse può essere il germe di tutte le altre. Devesi adunque rivolgere tutta la sua attenzione sopra l' idee particolari; e perciò obbligati a non aver considerazione e riguardo, che ad un picciolo numero, si può di vantaggio promettersi una buona riuscita.

Ma la gran difficoltà sta nel seguire questa idea in tutte le sue trasformazioni, e veder, come successivamente diventi le differenti parti del sistema, e formi alla fine il tutto.

Noi non vi riusciremo, se non in quanto concepiremo perfettamente ciascuna nozione generata; imperciocchè, ve n' ha alcune, che da noi non si concepiscono in una maniera gran fatto chiara e netta, come faremo vedere, che non sono, che una prima idea diversamente modificata.

Non si concepisce propriamente una cosa, se non allora che possiam farne l' analisi. Volete voi, per esempio, concepire una macchina? componetela osservando diligentemente i rapporti, ch' hanno tra loro tutte le sue parti; e a misura che le separate, abbiate l' attenzione di disporle in un ordine, che impedisca, e tolga ogni confusione. Se in appresso le adunate insieme, osservando, come agiscano le une sull' altre, comprenderete la generazione di tutta la macchina, e perfettamente la concepirete. Ecco quello, che far si deve sopra tutte l' idee che formar debbono un sistema.

Ciò

Ciò si rende tanto più necessario, quanto che la maggior parte delle nostre idee sono in riguardo a noi quello, che sono delle macchine in riguardo a quelli, che non hanno alcuna cognizione della statica. Si sono disposte ed ordinate nel nostro spirito di già fatte, e tali, quali le circostanze, o quelli, che hanno avuto cura della nostra educazione, ce l' hanno trasmesse. Se talvolta formate le abbiamo noi stessi, l' abbiam fatto con sì poca riflessione, che osservato non avendo l' ordine, che fu da noi seguito, nulla offrono, se non di vago e d' indeterminato. Sovente non sono che parole, alle quali avremmo molta difficoltà ad annettere un significato.

Noi non supereremo questi ostacoli, se non con una grande esattezza nel renderci conto di tutto ciò, ch' entrar facciamo nelle nozioni, che abbiamo formate. Convien notarne tutte l' idee parziali, considerarle ciascuna a parte, combinarle sotto diversi rapporti, e infine metterle nell' ordine, in cui conservino tra loro la maggior connessione. Allora le coglieremo, e distingueremo facilmente e nettamente, e ne concepiremo tutta la generazione.

Quello, che avremo fatto sopra alcune nozioni, converrà farlo sopra tutte le parti dell' arte, che ridur vorremo in sistema. Quindi si genereranno così bene, che le vedremo nascer tutte da una prima idea.

Volete voi adunque sapere, se siete in istato di fare un sistema? provatevi a scomporre tutte le parti, che debbono formarlo. Non potete voi farlo perchè ve n' ha alcune, di cui non avete che una nozione vaga e indeterminata, o che vi sono del tutto ignote? abbandonate l'impresa.

S'io

S' io voglio, per esempio, fare un sistema sopra l' arte di pensare (a) veggo l' intelletto umano come una facoltà che riceve dell' idee, e che ne fa l' oggetto delle sue operazioni. Ma osservo senza difficoltà, che le nozioni di facoltà, d' idea, e di operazione sono astratte. Per conseguenza niuna di esse è il principio, che cerco. Scompongo adunque ancora, ed esamino ad una ad una tutte le operazioni. Il concepimento si presenta il primo, come il più perfetto; ma non concepisco, se non perchè giudico, o raziocino; non formo giudizj, o raziocinj, se non perchè paragono: non potrei paragonare, sotto tutti i rapporti che m' è d' uopo, se non distinguessi, componessi, scomponessi, e non formassi astrazioni. Tutto ciò necessariamente richiede, ch' io sia capace di riflettere: la riflessione suppone dell' immaginazione, o della memoria: queste due operazioni sono evidentemente l' effetto dell' esercizio dell' attenzione: questa non può aver luogo senza la percezione: finalmente la percezione viene per occasione delle sensazioni, e non è che l' impressione, che ciascun oggetto sensibile fa sopra di me.

Questa scomposizione mi conduce adunque ad un'

(a) *Recherà per avventura stupore il veder qui l' arte di pensare tra le bell' arti. Anzi sembra, che vi si badò così poco, che non si avesse dovuto pensare a collocarla in alcuna classe ec. Checchè ne sia non si può separarla dall' eloquenza, e dalla poesia; imperciocchè queste bell' arti non sono che rami dell' arte di pensare. Inoltre debbono annoverarsi tra le bell' arti tutte quelle, che non sono meccaniche.*

un' idea, che non è astratta; e m' indica nella percezione il germe di tutte le operazioni dell' intelletto. In fatti, l' esercizio di questa facoltà esser non può minore di quello di percepire, non può incominciare nè più presto, nè più tardi. E' adunque la percezione quella, che diventar deve successivamente attenzione, immaginazione l' intelletto medesimo. Ma io non ispiegherò questo progresso, se non ho un' idea chiara e netta di ciascuna operazione; per contrario m' imbroglierò, e cadrò in molti errori. Ecco lo confesso, quello, che m' è intervenuto, quando ho trattato dell' origine delle cognizioni umane. Per seguire esattamente i precetti, che indico al presente, non li conosceva abbastanza. Non si deve aspettarsi, ch' io emendi, e corregga in questo capitolo gli errori di questa opera. Passo adunque ad un altro esempio.

Suppongo, che trattisi di fare un sistema, per ispiegare i progressi della scrittura; consideriamo i differenti caratteri, che sono stati in uso; ne ritroveremo di due sorta, le lettere alfabetiche, e le geroglifiche. Fra queste discopriamo de' tratti, che sembrano non avere colle cose, che un rapporto di convenzione, e ne troviamo dell' altre che sono la pittura medesima degli oggetti. E' egli naturale, che gli uomini abbiano dapprima inventati i caratteri dell' alfabeto, che questi caratteri sieno stati da alcune alterazioni trasformati in geroglifici, e sieno alla fine divenuti, la pittura delle cose, che si volevano indicare? No certamente le lettere alfabetiche, e i geroglifici sono per se stessi segni vaghi e indeterminati, e che per questa ragione debbono annoverarsi tra le nozioni astratte. Ne supponiamo adunque degli altri, che gli abbiano pre-

pi ceduti. Ma la pittura dell' oggetto è il segno il più determinato, che immaginarsi possa. Non bisogna adunque, se non considerare le diverse alterazioni, che si son fatte provare a questa sorta di carattere, ed osservare, come renduto lo abbiano di un uso più comodo, e più generale per vederlo successivamente passare per tutte le trasformazioni de' geroglifici, e dar luogo all' invenzione delle lettere dell' alfabeto.

Non mi par possibile l' ingannarsi sopra la prima idea, ch' è il principio di questo sistema. La difficoltà sta nel seguirla, e riconoscerla sotto tutte le forme, ch' essa prende; se tutti i caratteri, che sono stati in uso, dopo l' origine della scrittura, potuto avessero pervenire infino a noi con una chiave, che ne desse la spiegazione, distingueremmo questo progresso in un' assai chiara e manifesta maniera. Tuttavia possiamo, con quello, che ci rimane, spiegare questo sistema, se non in tutte le sue parti, almeno quanto basta per assicurarci della generazione delle diverse sorta di scritture. L' opera del Sig. Warburton n' è la prova (a).

Il

(a) *Questa opera è tradotta sotto il titolo di* Saggio sopra i geroglifici. *Ne ho dato un' estratto nel mio* Saggio sopra l' origine delle cognizioni umane.

Avrebbesi per avventura desiderato, ch' io preso avessi degli esempj dalla poesia, e dall' eloquenza. Convengo, che interessato avrebbero un maggior numero di lettori. Ma se si hanno molte osservazioni sopra di queste arti, non so che si abbiano ancora de' buoni sistemi.

Il Sig. Rameau ha fatto sopra la generazione armonica un sistema, che servir mi potrebbe di esempio.

Il metodo da me impiegato per fare queſti ſiſtemi, io lo chiamo *analiſi*. Vedeſi, che racchiude due operazioni, *ſcomporre*, e *comporre*.

Colla prima ſi ſeparano tutte l' idee, che appartengono ad un ſuggetto, e ſi eſaminano fino a tanto, ch' abbiaſi diſcoperta l' idea, ch' eſſer deve il germe di tutte le altre. Colla ſeconda, ſi diſpongono ſecondo l' ordine della loro generazione. Ma noi ſaremo tanto più lontani dal comprenderne la vera generazione, quanto più mal fatta ſarà ſtata la ſcompoſizione.

Nondimeno, in vece di ſcomporre il ſuggetto ſopra del quale ſi ha diſegno di fare un ſiſtema, non ſi fa d' ordinario, che limitarſi e riſtrignerſi a ricercare le nozioni aſtratte, alle quali egli ha de' rapporti; ſi prendono queſte nozioni per principj, e non ſi penſa, che vi ſia qualche coſa, di cui eſſe render non poſſano ragione. Ecco il metodo che ſi addimanda *ſinteſi*: egli dà all' idee una generazione affatto diverſa da quella, ch' effettivamente hanno.

Quelli, che ſeguono queſto metodo, ritrovar non poſſono in veruna guiſa i veri principj delle

pio. Riduce tutto in eſſo all' armonia del corpo ſonoro. In fatti è evidente, che l' armonia non conſiſte, che in un ſuono, il quale fa ſentire i ſuoi armonici; innanzi non è che un romore. Quindi quando ſi oſſerveranno analiticamente tutte le variazioni, che la combinazione, e il movimento fanno provare a queſt' armonia, ſi vedrà trasformarſi in tutti i fenomeni, che ſembrano non aver altra regola, che l' immaginazione del muſico. Se queſto ſiſtema ſoffre delle difficoltà, egli è perchè le parti non ne ſono ancora ſtate tutte ben eſaminate,

ſcienze, e dell' arti. Dove baſterebbe una ſola regola, ne inventano venti, e queſte ancora ſono ſoggette a mille eccezioni. Fanno per modo, che i principj ſono aridi e nojoſi a quelli che gl' imparano, ed inutili a quelli, che imparati gli hanno. Può convincerſi di queſto colla lettura delle gramatiche, delle rettoriche, delle logiche, e di quaſi tutte le opere deſtinate a formare lo ſpirito (*a*).

Ma, diranno i difenſori della ſinteſi, che coſa ſi richied' egli per ben raziocinare, ſe non ſe determinar le ſue idee con buone definizioni, ſtabilire de' principj certi, e cavare delle conſeguenze neceſſarie? Ora la ſinteſi adempie tutte queſte condizioni.

Riſpondo, che le adempie male. In queſto metodo, l' ordine vuole, che ſi definiſca ciaſcuna nozione con idee più generali, ch' eſſa non è. Si definirà, per eſempio, l' uomo *un animale ragionevole*; l' animale, *un compoſto di corpo e di anima*; il corpo, *una ſoſtanza eſteſa*; la ſoſtanza, *un eſſere che ſuſſiſte da per ſe ſteſſo*; l' eſſere, *quello, che non implica contraddizione*. Non chiedete di più; non vi ſono oltre a queſti termini più aſtratti: non ſi penſa adunque, che reſti qualche coſa da definire. Ma ritorniamo indietro; ſapremo noi meglio quello, che ſia l' uomo? No per certo. Queſte definizioni fanno paſ-

(*a*) *Tra le opere, ch' eccettuar ſi poſſono da queſta cenſura, io non ne conoſco alcuna, che lo merriti più che i tropi del Sig. du Marſais. Non è poſſibile ritrovare idee più nette, e più filoſofiche, e non ſi può biaſimar di ſoverchio l' autore di non aver dato ancora al pubblico una completa gramatica.*

passare lo spirito da un' idea vaga ad un' idea ancora più vaga, e non gli presentano mai nulla, ch' egli afferrar possa e comprendere. Un celebre filosofo, persuaso, che le nozioni le più generali sieno la via, che guida alle scoperte, ha fatto per ispiegare le proprietà dell' *essere astratto* un grosso volume in 4. preliminare ad otto, o dieci altri volumi di metafisica. Io accordo, che le sue definizioni sono tanto buone, quanto esserlo possono secondo le regole della sintesi: ma, checchè ne dicano i suoi partigiani, si vuole assai perchè il suo metodo sia *scientifico*.

Le definizioni, e i principj non sono buoni, se non in quanto sono il risultato di un' analisi ben fatta. La sola analisi adunque determina l' idee, e siamo assai lontani dall' averne di esatte, quando non conosciamo l' uso delle definizioni sintetiche.

Ma, mi si dirà ancora, voi non potete negare, che la sintesi non sia almeno acconcia a provare e stabilire la verità

Rispondo, ch' è a ciò inutile, e che l' analisi sola vi si rende necessaria. Può egli in fatti esservi una miglior maniera di dimostrare una verità, quanto il farne vedere la generazione con una serie d' idee ben determinate? Perchè adunque ricorrere ad un metodo, dove s' incomincia con idee vaghe e poco luminose, e che dispone sempre le cose in un ordine diverso da quello delle scoperte?

Sono i matematici, che han data occasione all' errore, in cui sono in questo proposito il più de' filosofi. L' analisi algebraica ha l' inconveniente di condurre in calcoli complicati, per vie talvolta così segrete ed occulte, che le

ſcoperte ſembrano l' effetto del caſo. In allora eſſa non permette a' più abili e valenti di vedere la generazione dell' idee. Sarebbe deſiderabile, che queſti la rendeſſero paleſe e manifeſta agli altri; e che per dimoſtrare le verità, di cui vogliono iſtruirci, ſeguiſſero lo ſteſſo metodo, che le ha fatte loro diſcoprire. Ma perchè ſon meno curioſi e vaghi di deſcrivere ſcrupoloſamente la ſtrada, ch' hanno tenuta, che di provare, ch' hanno fatto delle ſcoperte, preferiſcono la ſinteſi. Ed ecco quanto baſta, perchè tutti i filoſofi, che ſi recano ugualmente a vanto di fare delle dimoſtrazioni, dieno la preferenza a queſto metodo.

Nell' analiſi algebraica, lo ſpirito non opera, che ſopra i ſegni; per queſto l' oſcurità diventa tanto più grande, quanto che ſi entra in una più lunga ſerie di calcoli. Queſto metodo è tuttavia di un grande ajuto: ſenza di eſſo lo ſpirito ſarebbe ſovente ritardato, e forſe anche talvolta aſſolutamente arreſtato dalla neceſſità, in cui troverebbeſi di portare la viſta ſopra un numero troppo grande di oggetti. Eſprimendo molte idee in pochi ſegni, agevola il paſſaggio da una verità all' altra, e ſe produce qualche oſcurità, ciò non è che per alcun tratto di tempo ſiam giunti appena al termine, che ci eravamo propoſti, che la luce ſi ſparge, e diffonde ſopra tutta la via per dove ſiamo paſſati.

Quando l' analiſi algebraica non illumina lo ſpirito, non è adunque, perchè eſſa non abbia di ſua natura quello, che fa d' uopo per illuminarlo; ma perchè l' algebriſta ſacrifica alla facilità, e alla prontezza delle operazioni un lume, ch' è ſempre ſicuro di procacciarſi. Io parlo qui ſecondo la teſtimonianza degl' iſteſſi matematici.

Que-

Questo metodo è adunque l' unico principio di tutte le scoperte, che si fanno in matematica. In fatti, se si aprono l' opere de' moderni geometri, ch' hanno più ch' ogni altro impiegata la sintesi, e l' hanno più commendata, vi si riconosce senza difficoltà un' analisi mascherata e nascosta. Ma questi grand' uomini non avrebbon eglino fatto meglio per l' avanzamento delle scienze, se palesato avessero eglino stessi il loro segreto; piuttosto che farci camminare dietro a loro, occultandoci il cammino per cui ci conducono?

L' analisi metafisica ha il vantaggio di non cessar mai d' illuminare lo spirito: e la ragione n' è, perchè lo fa operar sempre sopra l' idee, e l' obbliga a seguirne la generazione in una così chiara e manifesta maniera, che non può mai perderla di vista. Quindi non discopre niuna verità, che non la dimostri. Il metafisico è tanto più degno di biasimo, ricorrendo alla sintesi, perchè le sue idee sono naturalmente vaghe, e perchè la sola analisi può dare e conservar loro della precisione. Il geometra è più scusabile, perchè essendo l' idee delle grandezze perfettamente da per loro stesse bene determinate, l' analisi non è tanto necessaria alle sue dimostrazioni. Se deve darle la preferenza, ciò non è tanto per una maggior esattezza, quanto per poter essere più facilmente inteso dal Lettore, e per insegnargli l' arte di fare delle scoperte.

Io non mi tratterrò a dimostrar maggiormente, in che l' analisi metafisica differisca dall' analisi algebraica. Credo di aver fatto conoscere l' idea, che mi formo della prima; e la seconda è nota e conosciuta per le opere de' geometri,

tri. Ma basta di aver provato, che non si deve seguire altro metodo, sia che si aspiri a nuove cognizioni, sia che si voglia dimostrare qualche verità.

All' analisi metafisica s' appartiene spezialmente il dare il vero sistema di ciascun' arte. Ella sola può mostrare la generazione delle regole, ridurle al più picciolo numero possibile, e rendere la teoria dell' arte tanto utile, quanto possa esserlo.

Si giudicherà peravventura questo metodo impraticabile in certe occasioni, dove non vi saranno che difficoltà a vincere e sormontare. E' raro, che abbracciar si possano con un istesso colpo d' occhio tutte le parti di un' arte, legarle insieme, e formarne un sistema. Questo è quello, che caratterizza, e distingue l' uomo di genio. Coloro, che non veggono mai le cose, che da un lato, e non ne comprendono i differenti rapporti, aver possono de' grandi talenti, ma non sono che uomini del secondo ordine. In quanto a' filosofi, che s' immaginano di dover molto a de' principj astratti, e a supposizioni gratuite, ne abbiamo bastevolmente parlato.

FINE.

TA-

TAVOLA
DE' CAPITOLI, E DEGLI ARTICOLI.

CAP. I. *Che si debbono distinguere tre sorta di sistemi.* pag. 3
CAP. II. *Dell' inutilità de' sistemi astratti.* 7
CAP. III. *Degli abusi de' sistemi astratti.* 18
CAP. IV. Primo e secondo Esempio. *Sopra l'abuso de' sistemi astratti.* 29
CAP. V. Esempio III. *Dell' origine, e de' progressi della divinazione.* 37
CAP. VI. Esempio IV. *Dell' origine, e delle conseguenze del pregiudizio dell' idee innate.* 57
ART. I. *Dell' origine del pregiudizio dell' idee innate.* 58
ART II. *Delle conseguenze del pregiudizio dell'idee innate.* 64
CAP. VII. Esempio V. *Tratto dal Mallebranche.* 70
CAP. VIII. Esempio VI. *Delle Monadi.* 87

PRIMA PARTE.

Esposizione del sistema delle Monadi. 89
ART. I. *Dell' esistenza delle Monadi.* ivi.
ART. II. *Dell' estensione, e del movimento.* 91
ART. III. *Dello spazio, e de' corpi.* 94
ART. IV. *Che ciascuna Monade ha delle percezioni, ed una forza per produrle.* 96
ART. V. *Dell' armonia prestabilita.* 99
ART. VI. *Della natura degli esseri.* 102
ART. VII *Come ciascuna Monade sia rappresentativa dell' universo.* 104
ART. VIII. *Delle differenti sorte di percezioni, e come ciascuna ne racchiuda in se, e contenga infinite altre.* 106
ART. IX *Delle differenti sorta di Monadi secondo le differenti sorta di percezioni, di cui sono capaci.* 108
ART. X. *Delle trasformazioni degli animali.* 110

SE-

SECONDA PARTE.

Confutazione del ſiſtema delle Monadi. 113
ART. I. *Sopra quali principj di ſiſtema debba fermarſi la Critica.* 114
ART. II. *Che non ſi può formarſi idea di quello che il Leibnitz chiama la forza delle Monadi.* 117
ART. III. *Che il Leibnitz non prova, che le Monadi hanno delle percezioni.* 120
ART. IV. *Che il Leibnitz non dà idea delle percezioni, che attribuiſce a ciaſcuna Monade.* 121
ART. V. *Che non ſi comprende, come eſſer vi poſſa un infinità di percezioni in ciaſcuna Monade, nè come rappreſentar poſſano l'univerſo.* 123
CAP. IX. Eſempio VII. Tratto da un' opera, che ha per titolo: *della premozione fiſica, o dell' azione di Dio ſopra le creature.* 129
CAP. X. Eſempio VIII. ed ultimo. *Lo Spinoſismo confutato.* 143
ART. I. *Delle definizioni della prima parte dell'Etica di Spinoſa.* 144
ART. II. *Degli aſſiomi della prima parte dell' Etica di Spinoſa.* 156
ART. III. *Delle propoſizioni, che Spinoſa imprende a dimoſtrare nella prima parte della ſua Etica.* 163
CAP. XI. *Concluſione de' capitoli antecedenti.* 222
CAP. XII. *Delle Ipoteſi.* 223
CAP. XIII. *Del genio di coloro, che col diſegno di rimontare alla natura delle coſe, fanno de' ſiſtemi aſtratti, o dell' ipoteſi gratuite.* 244
CAP. XIV. *De' caſi, in cui poſſono farſi de' ſiſtemi ſopra principj avverati, e confermati dall' eſperienza.* 251
CAP. XV. *Della neceſſità de' ſiſtemi in politica, delle mire, e delle precauzioni, con cui debbono farſi.* 254
CAP. XVI. *Dell' uſo de' ſiſtemi in fiſica.* 260
CAP. ULT. *Dell' uſo de' ſiſtemi nell' arti.* 266

Fine della Tavola.

RETURN TO ⟶ **CIRCULATION DEPARTMENT**
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 **HOME USE**	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

Renewals and Recharges may be made 4 days prior to the due date.

Books may be Renewed by calling 642-3405.

DUE AS STAMPED BELOW

SEC. CIR. MAY 28 '87		

ORM NO. DD6,

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
BERKELEY, CA 94720

Condillac, Étienne Bonnot 176
de
Trattato de' sistemi

28 51 33
T76

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY

B000840676

YC135679